This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 813,339

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE TRIMESTRIELLE

TOME XXXIV. — Année 1922.

PARIS (VIe)

LIBRAIRIE SAINT-FRANÇOIS

4, RUE CASSETTE.

Digitized by Google

BX
3101
.E85
V, 2-1

Gembloux (Belgique). — J. Duculot, Éditeur.

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

CRÉDIBILITÉ ET RÉVÉLATION

D'APRÈS DUNS SCOT

La crédibilité est l'aptitude d'une vérité à se faire accepter sur le témoignage de Dieu. La révélation désigne l'exercice même du magistère divin pour apprendre à l'homme les voies du salut.

L'objet de l'apologétique est, à proprement parler, d'établir l'existence d'un surnaturel doctrinal. Elle tend, si l'on veut, à démontrer l'historicité d'un enseignement divin, et donc d'un ensemble de vérités qui s'appuient sur le témoignage de Dieu.

Du point de vue didactique, l'on pourrait dire que la tâche de l'apologétique est de justifier l'objet formel de la théologie proprement dite, vu que les arguments coërcitifs, qui confèrent à une proposition sa valeur dogmatique, se fondent tous sur le principe d'autorité : *Deus dixit*. De là, la formule anselmienne : *fides quaerens intellectum*. La théologie n'est que cela : une doctrine intangible qui tend à se justifier, autant que faire se peut, au tribunal de la raison. (1) Mais l'apologétiste est autorisé à renverser les termes et à prononcer : *intellectus quaerens fidem*. L'on désigne ainsi l'enquête rationnelle qui doit logiquement rendre possible le recours au principe d'autorité. Car il est

(1) A ce point de vue, l'on pourrait signaler dans le manuel de théologie, qui est le plus en vogue, une tendance à affaiblir la preuve rationnelle et à présenter l'argument scripturaire et l'argument patristique de manière à laisser à l'élève l'application de la méthode scolastique.

Digitized by Google

manifeste que s'il n'existait pas une vérité fondée sur l'enseignement divin et donc si Dieu n'était pas intervenu dans l'établissement de la doctrine, la théologie ne serait plus une science régie par une norme invariable et sûre.

Les anciens ont-ils méconnu cette question fondamentale ? Un coup d'œil rapide, sur les « préambules » aux commentaires de Pierre Lombard et sur les nombreuses questions « autour de la vertu et de l'acte de foi », est propre à rassurer sur ce point les esprits inquiets. Peut-être eut-il été plus facile de marquer les limites d'une « introduction » à l'enseignement de la théologie si l'on se fut inspiré des maîtres et de la tradition (1) scolastiques plutôt que des apologies modernes. Car il est constaté que nos manuels de théologie fondamentale empiètent ici et là sur la théologie proprement dite. Ce genre d'ouvrages manque en somme d'homogénéité et l'on pourrait y voir comme autant de mosaïques, où l'on s'efforce d'ajuster dans un ordre didactique des morceaux détachés de la théodicée, de l'éthique, de la théologie spéciale, de l'herméneutique et du droit-canon. Il est, dès lors, assez difficile aux élèves et aux jeunes maîtres d'y démêler nettement l'intention dominante de l'apologétique.

Toutefois le cardinal Zigliara avait l'un des premiers abordé d'une façon satisfaisante la question du donné révélé. Si son « introduction » (2) dépasse encore le cadre d'une préparation rationnelle à la science sacrée, c'est que le traité de l'Église (3) détermine les modalités pratiques du recours au « *Deus dixit.* » Dès lors, comment se défendre d'exposer à fond une « institution », qui fait partie intégrante de la règle de foi ? S'il existe, en effet, un surnaturel doctrinal, comment serait-il possible d'établir en quoi il consiste, sans savoir au préalable à quelles mains en a été confié le dépôt ? L'introduction à la théologie

(1) L'auteur du « *Scotus Academicus* », l'un des théologiens français du XVIIe siècle le plus recommandable par la clarté de l'exposition et la sûreté de son enseignement, expose d'une façon très nette la question du donné révélé, eu égard à l'emploi des motifs de crédibilité et résout dans un sens très orthodoxe les questions relatives au traité de l'Église. — Cf. Cl. Frassen, *Scotus academicus*, tom. VIII, tract. III, disp. I. — Rome, ex typographia Sellustiana, 1901. — Cet ouvrage, réédité par les soins du P. David Fleming, est en vente à la librairie du Collège Saint-Antoine, 124, Via Merulana, Rome.

(2) *Propoedentica ad sacram theologiam*, auctore Thoma maria Zigliara, O. P. — editio 4. Rome, 1897.

(3) L'ouvrage du cardinal Zigliara fait cependant une part trop large à des questions d'idéologie et de pure métaphysique, — et enfin certains détails ont déjà [illegible]ace toute désignée en herméneutique et en droit-canon.

Digitized by Google

devra ainsi légitimer l'emploi intégral du principe d'autorité, dont l'extension est déterminée, le cas échéant, par les canons des conciles généraux et par les définitions *ex cathedra*. Si cette démonstration est bien conduite, elle doit pleinement sortir son effet, qui est de convaincre le non croyant de la légitimité de l'acte de foi, conviction toute rationnelle, qui cessera d'être négative dès que Dieu aura surnaturellement ébranlé la volonté. L'acte de foi est, en effet, du ressort de la volonté, nonobstant l'évidence des motifs de crédibilité, pour cette raison précise que la vérité des propositions dogmatiques est le plus souvent invérifiable. C'est pourquoi Dieu doit intervenir surnaturellement pour commencer d'une façon positive le travail de la conversion. L'exposé apologétique pourrait ainsi se terminer sur la question de la genèse de la foi. (1)

Ainsi esquissé dans toute son ampleur, le problème apologétique n'a pas été abordé isolément par les maîtres du Moyen-Age. Il serait, cependant, aisé d'en recueillir les éléments épars et de donner aux traités de théologie fondamentale une tournure plus scolastique.

Mon but ici est d'indiquer comment, dans son Prologue d'Oxford, Scot a résolu sommairement, mais d'une façon directe et explicite, la question de crédibilité du donné révélé. Il l'aborde même de plain-pied dès la première page où il traite de la nécessité du donné révélé. (2) L'exposé des motifs de crédibilité fait l'objet de la dissertation suivante. (3)

Nous les reprendrons l'une et l'autre dans le même ordre dans deux articles différents :

(1) L'on paraitrait de nos jours, à propos de l'acte de foi, vouloir établir comme une sorte *de psychologie de la conversion*. Toutefois, il n'y a pas de science de ce qui n'arrive qu'une fois. Il y a, peut-être, pratiquement autant de *psychologies* qu'il y aurait de *conversions* susceptibles d'être étudiées par les convertis eux-mêmes. Au surplus que de *conversions* qui ne sont que des *retours* en somme partiels ou qui ont déjà à leur point de départ la pratique d'une religion. A part l'amour désintéressé du vrai, l'humilité intellectuelle et la régularité de la conduite, il serait difficile de déterminer les éléments psychologiques et moraux que l'on doit retrouver nécessairement à la base de toutes les conversions.

(2) Utrum, pro statu isto, sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari ad quam videlicet non possit attingere lumine naturali intellectus. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I.

(3) Scot, *ibid.* q. II.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

DE LA NÉCESSITÉ DU DONNÉ RÉVÉLÉ

Les philosophes et les théologiens sont en désaccord autour de cette question initiale. (1) Ceux-là prétendent que la nature est parfaite et se suffit à elle-même (formule du rationalisme) ; les théologiens constatent au contraire en nous des lacunes et concluent à la nécessité de la grâce et des dons surnaturels ; les premiers rejettent le donné révélé (2); les seconds l'admettent en toute confiance.

Nous exposerons d'après la lettre du Docteur Subtil :

1° *La notion du donné révélé ;*

2° *Les attaques du rationalisme antique ;*

3° *Les preuves qui en établissent la nécessité.*

§. I. La notion du donné révélé.

Le donné révélé introduit le surnaturel dans les données de la connaissance. Il y a donc un surnaturel doctrinal.

En quoi consiste-t-il ?

Le donné révélé émane de la science intuitive que Dieu a de son essence et de ses infinis attributs. Il doit à ce titre dépasser démesurément la portée de l'esprit même parvenu à son maximum de rendement. Eu égard à son objet, le surnaturel doctrinal engloberait ainsi un ensemble de vérités d'ordre transcendant (3).

Toutefois, si l'on envisage le surnaturel doctrinal, non plus dans son objet, mais dans la connaissance que nous en aurions (4), celle-ci n'est pas dite surnaturelle du fait qu'elle est

(1) In ista quaestione videtur esse controversia inter philosophos et theologos. Tenent enim philosophi perfectionem naturæ et negant perfectionem supernaturalem ; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium. Scot. *Prol.* q. I. n. 1.

(2) Il faudrait dire, pour traduire Scot au pied de la lettre, qu'ils rejettent *l'ordre surnaturel*. Le *naturalisme* renferme d'ailleurs le *rationalisme* comme partie intégrante.

(3) Aliter etiam posset dici supernaturalis, quia est ab agente *supplente vicem objecti supernaturalis*. Nam objectum natum causare notitiam hujus : *Deus est trinus et unus*, vel similium, est essentia sub propria ratione cognita : *ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est objectum nobis supernaturale*. — Scot, *Oxon. Prol.* q. I, art. 3, n. 22.

(4) C'est le point de vue auquel se place Scot. Il envisage non pas l'ordre surnaturel *in adaequato*, mais le donné révélé. Il dit en conséquence : « Potentia enim

Digitized by Google

une connaissance, (1) vu que l'homme est curieux par nature et trouve son profit à être instruit de tout (2); mais elle est manifestement telle parce qu'elle a sa source en Dieu et que, sans la révélation, l'humanité en serait irrémédiablement privée (3).

Il est conséquemment un donné révélé qui dépasse du tout au tout le déploiement de nos facultés naturelles (4), le dogme de la Trinité par exemple. Si Dieu veut que nous en soyons informés de la façon où cela est présentement possible, le recours à la révélation est indispensable absolument. « De fait aucun homme n'a pu encore acquérir de lui-même une pareille connaissance ni en faire part à ses semblables (5). »

La modalité surnaturelle du donné révélé est absolue, c'est-à-dire entière, chaque fois que la formule dogmatique s'y substitue à la réalité surnaturelle (6), comme lorsqu'on prononce : Le Verbe est consubstantiel au Père. Cette proposition nous paraîtrait évidente, si Dieu se montrait directement à nous ; mais, parce qu'il demeure invisible, c'est la formule seule qui

receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agens a quo recipit. » Scot. ibid. n° 21. L'acte de connaître étant naturel à l'homme, le donné révélé, en tant que fait de connaissance, est donc *surnaturel* par sa provenance seule.

(1) In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. — Scot. ibid. n. 20. — L'élément surnaturel doit cependant intervenir pour supprimer la disproportion entre le donné révélé et le sujet de connaissance. Cf. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 34.

(2) Comparendo intellectum possibilem ad notitiam actualem in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis, quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque naturaliter inclinatur. — Scot. ibid. n. 21. — Le sens de ce passage est : Connaître est le propre de l'homme : aussi s'acquitte-t-il de cette fonction par une sorte de penchant irrésistible et sans contrainte, quel que soit l'objet qui lui est proposé. Potentia receptiva comparatur ad actum... vel ad agens *Primo modo*, dicitur naturalis, si naturaliter inclinetur ; *violenta*, si sit contra inclinationem naturalem ; *neutra* si neque inclinatur *ad istam formam, neque ad oppositam.* Scot. *ibid.* n. 20. La fin de cette citation a sans doute substitué le mot « *formam* » à *actum*, qui est tout indiqué par le contexte.

(3) Istarum igitur notitiam est necesse nobis *supernaturaliter tradi* quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire, et eam aliis docendo tradere ; quia, sicut uni, ita cuilibet ex naturalibus erunt neutrae. Scot. *ibid.* n. 21.

(4) Posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et neutrae, quarum cognitio est nobis necessaria. Scot. *ibid.* n. 21. Cette nécessité est hypothétique : si l'homme est coordonné à une fin surnaturelle, il doit indispensablement en être instruit par révélation.

(5) *Cf. supra* note n. 3.

(6) Quodcumque igitur agens causat notitiam aliquarum veritatum, quae per tale objectum sic cognitum natae sunt esse evidentes illud agens in hoc supplet vicem illius objecti, quod si ipsum agens causaret notitiam perfectam istarum veritatum. Qualem ipsum objectum in se cognitum causaret, tunc perfecte supplet vicem objecti ; sed si agens non ita perfectam notitiam causat sicut objectum in se causaret tunc imperfecte supplet vicem objecti, pro quanto scilicet imperfecta notitia continetur in illa perfecta, cujus objectum in se cognitum esset causa. Scot. *ibid.* n. 22.

Digitized by Google

doit nous renseigner en ceci. (1) Nous en serions, d'ailleurs, pleinement satisfaits si, par ce moyen, nous obtenions une idée nette et distincte de ce que Dieu est en soi. En fait, nous le concevons obscurément. Toutefois cette connaissance imparfaite est éminemment renfermée dans la claire représentation que la vue de l'objet nous donnerait de lui-même. (2) La formule dogmatique remplace donc l'objet surnaturel dans la mesure où elle est capable de nous faire accéder de loin à la science des bienheureux. Dans cet ordre de vérités transcendantes, il est manifeste que l'esprit est par lui-même dans l'impossibilité radicale de se passer de révélation.

Cependant, le magistère divin peut englober, à son gré, les vérités accessibles par nos moyens naturels. De là, dans le donné révélé, deux modalités distinctes du surnaturel doctrinal : l'une, absolue ; l'autre, relative. (3) La première dépend principalement de l'objet de la connaissance ; la seconde découle seulement du fait de la révélation. Celle-là est d'essence surnaturelle; l'élément surnaturel en celle-ci est, somme toute, extérieur et accidentel : car, en droit sinon en fait, le contenu du donné révélé est souvent du ressort des facultés livrées à elles-mêmes comme serait par exemple la science infuse de la géométrie. (4) Le surnaturel doctrinal est, en d'autres termes, de deux sortes : l'un, d'ordre strictement révélé, comme seraient les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie ; l'autre, révélé de fait, sans que ce moyen soit indispensable pour introduire ces vérités dans le domaine de la connaissance, comme seraient par exemple la spiritualité et l'incorruptibilité de l'âme humaine.

(1) Revelans hanc : Deus est trinus, causat aliqualem notitiam hujus veritatis, licet obscuram, quia causat de objecto non sub propria ratione cognito ; quod objectum, si cognitum esset, natum esset causare notitiam perfectum et claram veritatis illius. Scot. *loc. cit.*

(2) Pro quanto igitur haec notitia obscura in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto ; pro tanto, revelans hanc obscuram et causans, supplet vicem objecti illius clarae notitiae causativi. — Scot. *loc. cit.*

(3) Duns Scot signale ces deux modalités ; mais n'emploie pas à ce propos les mots d'*absolu* et de *relatif*. Cf. Scot. *Prol.* q. I, art. 3.

(4) Differentia istorum duorum modorum possendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet separando unum ab alio : puta si agens supernaturale causaret notitiam objecti naturalis ; ut, si infunderet geometriam alicui, illa esset supernaturalis primo modo et non secundo modo : — si autem infunderet notitiam hujus Deus est trinus vel similium, haec supernaturalis esset utroque modo, quia secundus infert primum licet non econverso. Ubi autem est primum tantum, ibi non est necesse quod sit sic supernaturalis, quia naturaliter possit habere ; ubi vero secundus est modus, est necessitas ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest. Scot, *ibid.* n. 22.

Digitized by Google

A tout prendre, la notion de surnaturel doctrinal ne s'applique, au pied de la lettre, qu'aux vérités d'ordre strictement révélé.

L'on peut, en terminant, se demander de quelle façon s'est faite la première révélation. Il y a incertitude en ce que les uns recourent à la parole intérieure ; les autres, à la parole proprement dite ou autres signes extérieurs. Il doit suffire de savoir que Dieu pouvait en effet procéder de ces deux façons.

Une chose est évidente, et cela seul importe, c'est que cette doctrine n'est pas, ne peut pas être d'origine humaine (1).

§. II. Attaques dirigées par le rationalisme antique contre la nécessité du donné révélé

La suprématie de la raison et son aptitude native à connaître et à décider de tout ont motivé de tous temps les attaques dirigées par la philosophie contre la nécessité du donné révélé. C'est donc, avant la lettre, le procès du rationalisme qu'entreprend Scot, qnand il parle de « philosophes qui nieraient la nécessité du donné révélé sous prétexte que la nature permet à l'homme d'acquérir par le déploiement normal de ses facultés toutes les connaissances qui lui sont indispensables (2) ».

Les adversaires du donné révélé, au XIIIe siècle, alléguaient à l'appui de la souveraineté de la raison une quantité de preuves que Scot ramène à sept objections fondamentales. Celles-ci, formulées dans la langue de l'époque, se réclament en partie de l'autorité d'Aristote.

Nous les exposons dans l'ordre adopté par le Docteur subtil, en les faisant suivre immédiatement de la réponse que, conformément à la méthode scolastique, Scot remet à la fin de sa dissertation.

Première preuve à l'appui du rationalisme antique déduite de l'objet formel de la connaissance. — L'être, en tant qu'être, est l'objet initial, adéquat, de la connaissance ; d'où il suit que

(1) Qualiter autem prima revelatio sive traditio talis doctrina fieri potuerit et facta sit, est dubium : an scilicet, locutione interiore, an exteriore, an cum aliquibus signis adhibitis sufficientibus ad causandum assensum. Ad propositum sufficit quod utroque modo potuit supernaturaliter revelari talis doctrina. Sed neutro modo potuit ab homine sine errore primo tradi. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 4, n. 23.

(2) Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu ; sed quod omnem cognitionem ibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 1, n. 3.

Digitized by Google

l'esprit englobe naturellement dans la sphère de son action tous les êtres, y compris le néant, en vertu de l'adage : negatio cognoscitur per affirmationem (1).

Réponse de Scot : — L'être, qui est l'objet formel de l'esprit, fait abstraction de toutes les modalités du réel, de sorte que le moindre objet fournirait à l'entendement plus d'éléments de connaissance que n'en renferme cette idée confusément universelle (2). Il est incontestable cependant que l'affirmation de l'existence est l'attribut initial de toutes nos propositions quel qu'en soit l'objet (3), vu que l'on doit admettre une priorité logique entre exister et être ceci ou cela. Mais, en raison même de cette extension qui n'excepte rien, il s'ensuit que l'objet adapté à notre connaissance est d'une portée moindre. Et de fait, il ne s'agit pas de décider si tout être est connaissable, mais si nous pouvons tout connaître (4). Or notre science est limitée dans son objet par l'étroite mixture de l'âme avec le corps, qui confine originairement notre connaissance au monde matériel, et par les bornes inhérentes à notre nature finie (5). Si donc l'affirmation transcendantale de l'existence est acquise, elle l'est conjointement aux premiers objets que nous percevons par les sens. Cette affirmation n'est ainsi l'objet formel de l'entendement humain que parce qu'elle est, logiquement parlant, l'attribut initial et fondamental de tout ce qui est (6). Faisant abstraction de toutes les modalités du réel, elle répond

(1) Primum objectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens ; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, quia negatio cognoscitur per affirmationem. — *Oxon. Prol.* q. I, n. 1. — La preuve rationaliste se présente dans le contexte étayée par des considérations que nous omettons ici pour plus de précision.

(2) Objectum primum est adaequatum potentiae, et ideo abstractum ab omnibus illis circa quae potest potentia operari. Non autem oportet si intellectus possit naturaliter intelligere tale commune, quod possit intelligere quodcumque contentum sub illo, quia intellectio alicujus contenti multo excellentior est intellectione confusa talis communis. — *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 32.

(3) Verum est quod nihil respicit potentia pro objecto, nisi in quo est ratio illius primi. — *Oxon. loc. cit.*

(4) Licet enim ens, ut est quoddam intelligibile uno actu, sit naturaliter attingibile, non tamen ens ut primum objectum adaequatum potest possi naturaliter attingibile, nisi quodlibet contentum sub eo sit naturaliter attingibile, quia est primum objectum ut includitur in omnibus per se objectis. — *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 32.

(5) Pro statu isto ei (intellectui) adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis ; et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub illo primo motivo. — *Oxon.* l. I, dist. III, art. 4, n. 25.

(6) Consequens concluditur de ente ut includitur in omni intelligibili, non ut seorsum ab illis intellectum. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 32.

Digitized by Google

strictement à la question : le réel est-il ? (1) Elle est une affirmation applicable à tout, mais elle ne définit rien. (2) Les êtres, considérés dans leurs modalités diverses, ne sont pas susceptibles d'être englobés dans une notion unique et universelle. (3) Cela est absolument impossible. Car, si de l'affirmation de l'existence, l'on passe à la définition du réel, l'infini établit Dieu en transcendance de nature sur les choses créées, toutes et seules susceptibles de subordination aux prédicables et aux prédicaments, les uns et les autres d'extension manifestement réduite. (4) Toutefois ce passage de l'affirmation à la définition ne se fait pas sans le recours à l'expérience ; et

(1) Nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad omne per se intelligibile. — *Oxon.* l. I, q. 24, art. 1, n. 8.

(2) La question de l'univocité devrait se poser de la façon que voici : l'affirmation initiale et spontanée de l'existence des êtres, antérieurement à toute réflexion et abstraction faite des modalités observées par la suite, est-elle analogue ou univoque ? Ne dirait-on pas encore plus exactement qu'elle est absolue, au sens de solutum ab ? L'univocité dirait : Ens opponitur nihilo presentia sua. L'analogie ; entia opponuntur ad invicem modalitate sua. Je dirais *modalitate sua* et non *realitate sua*, parce que le mot « *realitas* » peut être pris indifféremment au sens d'attribut existentiel ou d'attribut modal. L'on sauvegarderait, en même temps, l'irréductibilité de l'*être transcendantal* à l'*être prédicamental*. L'extension du premier engloberait tout ; celle de l'être prédicamental se limiterait aux catégories. L'analogie commune prenant son point de départ de l'être prédicamental respecte intégralement du point de vue modal la transcendance absolue de l'*Etre divin*. L'on remarquera que l'accord est unanime autour de l'*affirmation* et que la certitude est acquise depuis toujours autour de cette proposition : Dieu et le monde sont, cependant que la confusion de Babel a toujours régné autour de cette autre : Dieu et le monde sont ceci et cela. Ce fait n'avait pas échappé à l'attention du Subtil : De quocumque enim conceptuum quidditativorum contingit intellectum esse certum ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, utrum sit tale ens vel non : et ita conceptus entis ut convenit illi conceptui (communi) est alius ab illis conceptibus inferioribus de quibus intellectus est dubius. » Scot. *Oxon.* l. I, d. 3, q. 3, art. 2, n. 9. — François de Mayron aborde comme il suit la question de l'univocité : si l'être en tant qu'il est le sujet du premier axiome est ou n'est pas univoque ? — Il dit à son tour : « Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus habet conceptum illum de quo est certus alium illorum de quibus est dubius, scilicet multi sunt certi quod Deus est ens et dubitaverim utrum primum et non primum, finitum vel infinitum. Ergo conceptus entis est univocus respectu illorum. Tractatus ejusdem Francisci de Mayronis, de univocatione entis, q. I. — D'après l'édition de Padoue de l'an 1520 comprenant en outre les *commentaires de Pierre Lombard* et les *Quodlibetales* de Mayron.

(3) Ex istis quatuor rationibus sequitur, cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad omne per se intelligibile. — Scot. *Oxon.* l. I, d. 14, q. 14, art. 15 n. 8.

(4) Ens sufficienter dividitur, tanquam in illa *quae includunt quidditative ipsum*, in ens increatum et in decem genera et in partes essentiales decem generum. Scot. *Oxon. ibid.* n. 7.

Digitized by Google

donc la définition n'est possible qu'autant que l'esprit s'alimente au réel, pour tout dire à l'individuel.

Deuxième preuve à l'appui du rationalisme déduite de la comparaison des sens à l'entendement. — Il n'entre aucun élément surnaturel dans la connaissance qui nous vient des sens. La nature, qui pourvoit aux besoins des êtres même imparfaits, elle qui a si bien adapté à leurs fonctions naturelles les facultés de second ordre, aurait-elle mesuré ses dons à l'intelligence ? (1)

Réponse. — Non pas ! La nature est incapable d'user de partialité. L'entendement est parfaitement pourvu au naturel. Or quand une faculté supérieure a produit tout son effet et qu'elle a pleinement obtenu le rendement que l'on pouvait attendre d'elle, serait-ce l'amoindrir que de la soumettre passivement à l'action d'une cause supérieure, disons le mot surnaturelle, qui lui conférerait une augmentation de forces et lui ferait réaliser un profit plus considérable ? (2) C'est la raison d'être de l'ordre surnaturel, fondé sur la puissance obédientielle de la nature humaine. Celle-ci est toute à l'honneur de l'homme. Car cependant qu'il ne doit subir de cette façon que la seule influence de Dieu, il peut à son gré soumettre à ses desseins les êtres placées sous sa domination et les plier savamment aux forces d'ordre inférieur qu'il fait agir dans ce but.

Troisième preuve à l'appui du rationalisme fondée sur la disproportion qu'il y aurait entre le donné révélé et la raison naturelle. — La nécessité du donné révélé n'est concevable que si l'on fait intervenir à l'appui un objet de connaissance outrepassant nos moyens naturels. Il faudra par conséquent mettre cet objet à la portée de l'entendement. Or si vous faites servir à cette fin un moyen naturel, l'objet ne serait pas atteint. D'autre part, si vous recourriez à un moyen surnaturel, il ne s'adapterait pas au sujet de la connaissance. La disproportion, de toutes façons,

(1) Praeterea sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro isto statu ; ergo nec intellectus. — Antecedens patet. — Probatio consequentiae : — natura non deficit in necessariis ; et si in imperfectis non deficit, multo magis nec in perfectis, ergo si non deficit in potentiis inferioribus quantum ad necessaria eis propter actus suos habendos et finem earum consequendum, multo magis non deficit in necessariis potentiae superiori ad actum suum et finem consequendum. *Oxon. Prol.* q. I, n. 1.

(2) « Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci nisi ab aliquo agente supernaturali : non sic est de perfectione inferiorum quorum perfectio ultima potest subesse actioni agentium inferiorum. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 33.

Digitized by Google

parait irrémédiable. Que l'on admette donc tout bonnement que l'esprit est par sa nature adapté à tout l'objet de la connaissance et qu'il peut en outre l'explorer à fond (1).

Réponse. — Il y a disproportion (2) entre le contenu du donné révélé et les moyens d'investigation dont dispose la raison pour motiver son adhésion aux formules dogmatiques. Il y a donc en nous une lacune qu'il convient de combler. Il faut, en d'autres termes, recourir à un double moteur, l'un et l'autre d'ordre surnaturel (3) : l'un *extérieur,* et l'on entend par là la manifestation de la doctrine par révélation divine ; l'autre *intérieur* qui est comme une certaine *forme surnaturelle* qui s'introduit dans l'âme et incline l'esprit vers l'objet proposé en même temps qu'elle met cet objet à sa portée.

Notre esprit, ainsi éclairé et informé surnaturellement, est donc capable de donner son assentiment aux vérités qui le dépassent :

1° En vertu de la « puissance obédientielle » (4), c'est-à-dire de sa subordination totale à l'action créatrice de Dieu : et cela est bien dans sa nature.

2° En raison de l'intervention efficace de Dieu (5), qui agit sur l'entendement du dehors (révélation) et par le dedans (grâce) pour le faire adhérer au donné révélé.

(1) Cf. *Oxon. Prol.* q. I, n. 1.

(2) Dico quod veritati complexae alicui firmiter tenendae intellectus possibilis est improportionatus, hoc est non est proportionatum mobile respectu talium agentium quae ex phantasmatibus et ex lumine naturali intellectus agentis non possunt cognosci. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. V, n. 34.

(3) Igitur fit proportionatus per aliud — *in ratione moventis*, quia per movens supernaturale revelans assentit illi veritati ; et per aliud *in ratione formae*, quia per istum essentum factum in ipso, qui est quasi quaedam inclinatio in intellectu illud objectum, proportionans illud ipsi. — Cum ultra de illo alio quaerit : an sit naturale vel supernaturale, dico quod supernaturale, sive intelligas de agente, sive de forma. — Scot. *ibid.* — Il ne s'agit plus seulement de la connaissance en tant que connaissance, mais de l'acte de foi motivé extérieurement par l'évidence du témoignage divin et produit du dedans sous l'action éclairante et motrice du secours surnaturel : grâces actuelles et grâce habituelle.

(4) Intellectus... ex se est in potentia obedientiali ad agens et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc ut ab ipso moveatur. Similiter ex se est capax illius assensus causati a tali agente, et est naturaliter capax. Non oportet ergo ipsum per aliud proportionari illi assensui in recipiendo. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 34. — La puissance obédientielle dispose par elle-même l'homme à se prêter à l'action surnaturelle qui l'introduit toute seule dans l'ordre surnaturel.

(5) Quia veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assentiendum sibi, et ita est improportionale agens et passum sibi improportionale. Sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem, causando in ipso assensum quo proportionatur huic veritati. Scot. *Oxon.* ibid.

Digitized by Google

L'homme est ainsi introduit dans le domaine de la foi ; et l'on conçoit que l'esprit ne puisse pas y pénétrer sans y être conduit et poussé par une influence surnaturelle (1).

Quatrième preuve à l'appui du rationalisme fondée sur l'application de l'adage : a facto ad posse valet illatio. — L'homme est à même de se donner par soi-même toutes les vérités dont l'énoncé est à la portée de l'entendement. Or il en est ainsi de chaque formule du donné révélé quel qu'en soit l'objet. L'homme peut donc se passer de la révélation. (2) On prouve la mineure. Etant donné l'énoncé d'une formule dogmatique, nous apercevons naturellement la convenance du prédicat au sujet. Ce rapport de convenance de prédicat à sujet peut en effet s'établir de deux façons (3) :

1° Ou il est *immédiat*, c'est-à-dire évident sur le seul énoncé de la proposition : et la raison en saisit sans peine le bien fondé ;

2° Ou il est *médiat*, c'est-à-dire inévident à première vue ; et le recours au raisonnement est alors indispensable. Ceci est en notre plein pouvoir.

C'est pourquoi la discussion entre un croyant et un non croyant, un philosophe et un théologien, ne porte pas seulement sur les mots, mais sur une « idée » que l'un et l'autre possèdent également, puisque le philosophe nie ce qu'affirme le théologien (4).

Réponse (5). — Duns Scot fait remarquer qu'il est en effet

(1) La pleine gratuité de l'ordre surnaturel est ainsi garantie. L'oubli de ce principe est en somme le vice capital des méthodes condamnées ou combattues de nos jours sous le nom d'immanence.

(2) Omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus ; ergo et illa possumus naturaliter comprehendere. *Oxon.* q. I, art. 2, n. 15. Ce raisonnement intervient dans le corps de la question. Nous l'intercallons ici avant d'aborder les preuves d'*autorité*, où le rationalisme se réclame du témoignage d'Aristote et de ses commentateurs.

(3) Illa necessaria (vérités indispensables à l'homme pour atteindre sa destinée) aut sunt *mediata*, aut *immediata*. Si immediata ergo cognoscuntur cognitis terminis, si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter ea ; et tunc conjungendo medium cum utroque extremo, aut habentur praemisse mediate aut immediate. — Si mediate, idem quod prius. Si mediate, procedemus concipiendo medium inter extrema et conjungendo cum extremis quousque veniamus ad immediata. Scot. *ibid.*

(4) Habens fidem et non habens fidem contradicentes sibi invicem, non contendunt de nominibus tantum, sed de conceptibus : Sicut cum philosophus et theologus contradicunt de iis : Deus est primus et unus, ubi non tantum idem nomen, sed eumdem conceptum unus negat et alter affirmat ; ergo omnem conceptum quod iste habet et ille habet. Scot. *Oxon. Prol.* q. I. art. 2, n. 15.

(5) Scot, *ibid.* n. 16.

Digitized by Google

des vérités émanées d'une connaissance directe de Dieu, qui se rattachent indirectement à d'autres vérités acquises par un procédé différent. La connaissance de celles-ci n'entraînerait cependant pas la connaissance de celles-là. Soit cette proposition : Dieu est libre. Il est manifeste que la liberté dans l'homme est une dépendance et une dérivation de la liberté en Dieu. Toutefois, je puis savoir que je suis libre sans me rendre compte de la provenance de cet attribut.

Le Subtil suggère cet exemple de la façon que voici. Je prends une proposition formulée sur la vision directe de Dieu que je désigne par la lettre A. Cet A se rattache indirectement à deux autres propositions qui lui sont subordonnées et que je remplace par les deux signes B et C. Je puis, en rapprochant B de C, saisir un rapport de convenance entre ces deux termes sans remonter à A, dont je ne soupçonnerais pas l'existence.

C'est ce qui arrive en théodicée (1). L'esprit découvre dans les créatures des attributs qui, dans le concept pur et simple, peuvent et doivent convenir aux purs esprits : être, vie, intelligence, liberté, bonté, sainteté, etc. Il arrive de plus par le raisonnement à se convaincre que ces attributs sont en Dieu au superlatif absolu. Mais parce qu'il ne peut pas contempler Dieu face à face, il manque irrémédiablement à ses conclusions un appui direct, qui est l'évidence objective, et un aliment formel ; cette double lacune met hors d'emploi dans ce domaine de connaissances, l'adage bien connu : *cognitum est in cognoscente ad modum cogniti.*

Soit l'exemple suivant (2). Pierre est incapable de se représenter isolément la forme du triangle ; mais il y parvient

(1) Ita de nobis. Quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis immaterialibus et materialibus, et istos possumus ad invicem componere. Sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis, quae sunt de illis quidditatibus sub ratione propria et speciali, sub qua ratione non concipimus istas quidditates, et ideo nec scimus illas veritates de conceptibus generalibus. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 26.

(2) Exemplum : si est impossibile alicui concipere triangulum potest tamen abstrahere rationem figurae a quadrangulo, et eam concipere ; impossibile est etiam sibi concipere primitatem ut est propria passio trianguli, quia sic non concipitur ut abstrahitur a triangulo ; tamen potest primitatem abstrahere ab aliis primitatibus, puta in numeris. Iste intellectus licet posset formare hanc complexionem : *aliqua figura est prima*, quia terminos ejus potest apprehendere ; tamen illa compositio formata erit sibi neutra, quia ista est mediata inclusa in ista immediata : *triangulus est sic primus* ; et hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos ejus, ideo mediatam non potest scire, quia ex hac immediata tantum habet evidentiam. Scot. *ibid.*

Digitized by Google

seulement en l'abstrayant du rectangle. Il serait par suite dans l'impossibilité d'attribuer au triangle la priorité qui lui revient de plein droit. Toutefois l'idée de priorité lui sera suggérée d'une autre source, par les nombres par exemple. Il pourrait de la sorte découvrir un ordre de priorité dans les figures géométriques par analogie avec les nombres, mais son inaptitude à concevoir isolément le triangle ne lui permettrait pas de lui reconnaître cette priorité.

Or telle est notre situation vis à vis de Dieu. Inhabiles à le percevoir directement, nous lui prêtons par analogie avec les créatures des perfections infinies, dont la modalité réelle dépasse démesurément nos moyens de connaître.

Cinquième preuve à l'appui du rationalisme, fondée sur l'autorité d'Aristote, conformément à l'adage : Intellectus agens est quo omnia fieri (1). — L'esprit est dûment outillé pour façonner les éléments de la connaissance et celle-ci doit naturellement englober tout le connaissable : *intellectus agens est quo est omnia facere*. Il est, de plus, apte à emmagasiner toutes les idées qu'il est capable d'acquérir par lui-même : *intellectus possibilis est quo est omnia fieri*. La nature (2) manquerait, dès lors, à sa tâche, si l'une et l'autre de ces deux aptitudes demeuraient inopérantes. De là, notre désir de tout savoir. L'esprit se perfectionne dans la mesure où il sait. Ce serait l'amoindrir (3) que lui refuser la possibilité d'atteindre sans secours son plein développement.

Réponse. — Il ne faut pas oublier que les facteurs de la connaissance sont au nombre de deux, à savoir le sujet et l'objet, conformément à l'adage augustinien : *A cognoscente et cognito paritur notitia*. (4) L'âme est sans doute suffisamment pourvue pour apporter à l'édifice de la connaissance le travail qui dépend d'elle (5).

Mais elle ne tire pas de son fond les matériaux qui y concourent. (6) Aristote ne compare-t-il pas l'entendement à une

(1) Cf. *Oxon. Prol.* q. I, art. 1, n. 3.

(2) La nature ne supprime pas la puissance obédientielle, insiste Scot. Nous ne reviendrons pas sur cette considération. On peut la lire dans le texte, loc. cit. art. 5, n. 25.

(3) Cf. *ibid.* n. 26.

(4) S. Augustin. *De Trinit.* l. IV. cap. ultimum.

(5) Licet ergo anima habeat sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae.

(6) Non tamen habet intra se sufficiens activum pro quanto actio convenit objecto, quia sic est ut *tabula rasa*, ut dicitur *De anima*.

Digitized by Google

table rase ? D'où il suit que si elle peut combler cette lacune autant que l'objet de la connaissance serait à sa portée, elle n'y pourrait plus suffire dès que cette condition viendrait à manquer (1). Il y a, en d'autres termes, un objet de connaissance qui dépasse nos moyens naturels. C'est ce qui rend indispensable l'intervention d'un agent surnaturel.

Soyons précis. L'esprit humain est capable par lui-même de porter au point culminant l'édifice des connaissances naturelles (2). Il n'entre pas, dès lors, dans notre pensée de l'amoindrir en quoi que ce soit. Si notre « bonheur » était assuré avec la possession de cette somme de connaissances, nul ne songerait, dès lors, à reprocher à la nature de n'y avoir point pourvu à satiété. Par contre, le cœur ne s'avouant pas encore satisfait, serait-ce nous amoindrir que d'élargir à notre profit le vaste domaine du savoir, après que nous aurions épuisé le livre de la nature (3) ? Reconnaissons donc que notre réceptivité native est en réalité plus grande que ne l'est notre activité (4), et donc plus grande que notre aptitude à nous donner par nous-mêmes ce qui nous manque.

Sixième preuve à l'appui du rationalisme déduite de la distribution aristotélicienne de l'objet de la connaissance (5). — Il existe deux sortes de sciences, les unes spéculatives : Métaphysique, Physique, Mathématiques ; les autres, pratiques. Ces sciences se partagent tout le domaine du savoir. Chacune de ces sciences se suffit à elle-même. Enfin, en recourant à toutes, on obtiendrait un réponse à tout.

Réponse. (6) — Les sciences ne se distinguent pas

(1) Illud igitur : *intellectus agens est quo est omnia facere,* verum est in quantum actio competit animae respectu cognitionis, et non in quantum objectum est activum. — Scot. *Oxon. Prof.* q. I. art. 5 n. 25. — Le contexte précise que l'action de l'esprit, en tant qu'elle s'exerce sur le donné révélé, « licet per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod aliud agens in natura, id est in tota coordinatione entium, puta per agens supernaturale ». — Scot. *ibid.*

(2) Si felicitas nostra consisteret in speculatione illa suprema ad quam possumus nunc naturaliter attingere, non diceret philosophus naturam deficere in necessariis ; nunc autem concedo illam posse haberi.

(3) Et ultra hoc dico aliam eminentiorem posse naturaliter recipi : ergo in hoc magis dignificatur natura quam si suprema sibi possibilis posceretur solum esse illi naturalis.

(4) Nec mirum quod ad majorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam ejus causalitas activa se extendat. Scot. *Oxon. ibid.* n. 26.

(5) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art 1, n. 4.

(6) Diversa ratio scibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim

Digitized by Google

nécessairement les unes des autres par leur objet matériel, ni même par leurs conclusions. L'astrologue et le physicien, par exemple, prouvent l'un et l'autre, la rotondité de la terre, avec cette différence que le premier emprunte sa démonstration aux nombres, et donc en faisant abstraction des corps, cependant que le naturaliste tire sa preuve de la considération du monde matériel. Il n'est donc pas impossible que le même objet soit étudié simultanément par le philosophe à la lumière de la raison et par le théologien du point de vue révélé.

Instance. (1) — Soit ! dirait le philosophe. Le théologien ne ferait donc que confirmer les conclusions du savant ! Autant dire que la théologie n'est pas indispensable. Qu'ai-je en effet besoin de savoir par l'astrologue que la terre est ronde si le physicien me l'a déjà appris ?

Réponse. — En fait (2), le physicien ni l'astrologue n'empruntent rien l'un à l'autre. Les principes et la méthode employés sont dissemblables. C'est donc à bon droit que l'un et l'autre aboutissent au même résultat par des moyens différents. Les principes et la méthode suffisent ainsi largement pour conférer à une science l'autonomie qui lui est propre.

L'objection méconnait par ailleurs un fait incontestable (3). C'est que si les sciences naturelles s'occupent de tout, elles n'atteignent le tout de rien.

Septième preuve à l'appui du rationalisme fondée sur la transcendance des premiers principes ou axiomes. — La connaissance naturelle d'un principe s'étend aussi aux conclusions qui en découlent. (4) Or nous comprenons sans effort les premiers principes en qui sont renfermées toutes les

conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda ; sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum ; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophiae scientiae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationi. — Scot, *Oxon.* ibid. art. 5, n. 27.

(1) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 27

(2) Cf. Scot, ibid.

(3) Ideo ad argumentum respondeo quod, in aliis scientiis speculativis, etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognosciblia de eis, quia non quantum ad propria eorum cognoscibilia. — Scot, ibid. n. 28.

(4) Potens naturaliter intelligere principium potest naturaliter cognoscere conclusiones inclusas in principio. Scot, *Oxon. Prol.* q. I, art. 1, n. 5.

Digitized by Google

conclusions possibles (1). Le donné révélé n'est donc pas indispensable.

Réponse. — Duns Scot constate que cette objection est résolue de différentes manières.

Les uns (2) répondent que les premiers principes sont seulement applicables aux faits d'ordre sensible, soit parce que l'esprit les découvre à leur occasion et qu'ils gardent ainsi l'empreinte de leur origine, soit parce que l'objet de notre connaissance directe est présentement limité au monde des corps. — Mais, remarque Scot, il est manifeste que la vérité de l'axiome en général n'est pas bornée à ceci ou à cela. Le principe de contradiction, notamment, n'est pas moins applicable à Dieu qu'aux créatures. L'objection n'est donc pas résolue. Quare responsio nulla.

D'autres (3) pensent que l'extension de l'axiome est parallèle aux dix genres ou catégories, et qu'ainsi Dieu en est exclu. — Ceci s'appelle parler pour ne rien dire. *Hoc nihil valet*. Car nous savons indubitablement que Dieu n'est pas tout ensemble heureux et malheureux, véridique et menteur.

D'autres (4) encore essayent de résoudre la difficulté comme il suit : Les conclusions ne se dégagent des principes que si l'on fait intervenir une *mineure*, dont les éléments, en quantité d'ailleurs limitée, sont puisés en dehors des axiomes. L'on aurait ainsi, insinue adroitement Scot, des syllogismes irréguliers, contrairement à la règle : *Terminus esto triplex*. La mineure, en tant que soumise à l'axiome, ne peut donc avoir ni un autre sujet, ni un autre prédicat. Or si l'on considère que le prédicat de l'axiome exprime en somme des attributs très généraux, l'on conviendra qu'il est impossible par ce moyen de sortir de ces notions communes à tous les êtres.

L'on dirait plus exactement, précise Scot, (5) qu'il est inexact que, dans les premiers principes, soient virtuellement renfermées toutes les connaissances que nous pourrions avoir. La raison en est toute naturelle : l'axiome ne renferme rien de restrictif. (6)

(1) Sed naturaliter intelligimus principia prima in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones scibiles. — Scot. ibid.

(2) Cf. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 29.

(3) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 29.

(4) Cf. Scot. ibid.

(5) Ideo respondeo quod secunda pars minoris est falsa, haec scilicet quod in primis principiis includuntur virtualiter omnes conclusiones scibiles. — Scot, ibid. n. 30. — Je relève ici dans le contexte de Scot, des surcharges et des lapsus qu'une édition critique fera disparaître tôt ou tard.

(6) Ad probationem dico quod sicut termini subjecti sunt communes, ita et

Digitized by Google

Or il faut se garder d'attribuer à une proposition universelle plus que son contenu. Vous ne feriez pas sortir d'un premier principe une vérité particulière, telle que celle-ci : *L'homme existe,* pour la raison très nette que cela ne se rattache comme fait ni directement ni indirectement à cette affirmation transcendante : *Ce qui est existe.* Au surplus quand je prononce : *Le tout est plus grand que sa partie,* (1) il s'ensuivra bien que 4 est supérieur à 2 mais non que 2 + 2 = 4 ni que 6 : 3 = 2. De même quand je dis : *Ce qui est existe*, il en résulterait manifestement que si le centaure existe réellement, je n'ai pas de raison de rejeter cette évidence acquise, mais saurais-je de plus par l'axiome que cet animal-homme est doué de sensibilité et de raison ? Pour alimenter nos concepts, le recours direct ou indirect au réel est absolument nécessaire. Et donc qu'on ne prétende pas puiser dans le vide les éléments des définitions.

C'est vainement que l'on protesterait que le principe de contradiction par exemple est d'un usage universel. Car si l'on disposait exclusivement de la formule : *de quolibet affirmatio vel negatio est de necessitate vera,* il n'y aurait pas possibilité de se dégager de l'indétermination de l'axiome, vu que l'on ignorerait tout ensemble les sujets et les prédicats des propositions particulières. Ce n'est pas, remarque Scot (2), le principe de contradiction qui me découvre dans l'homme la présence du rire, ni qui pourrait m'instruire plus savamment sur sa nature.

(A suivre.) S. BELMOND

termini praedicati ; quando igitur termini subjecti sic distributi accipiuntur pro omnibus, non accipiuntur nisi respectu terminorum praedicatorum, qui sunt communissimi, et per consequens virtute talium principiorum non sciuntur de inferioribus nisi praedicata communissima. SCOT. *Oxon. Prof.* q. I, art. 5, n. 30.

(1) Istud : *omne totum majus est sua parte*, etsi includat istam : *quaternarius est major binario* et alias similes de eodem praedicato, non tamen includit istas : *quaternarius est duples ad binarium* et *ternarius se habet in proportione sexquialtera ad dualitatem :* nam ad ista praedicata oportet habere media specialia concludentia ipsa. SCOT. *ibid.*

(2) De homine verum est quod sit risibilis, nunquam tamen per hoc principium ; De quolibet, etc. SCOT. *Oxon. Prol.* q. I, art. 5, n. 31.

Duns Scot rappelle en outre cette règle de logique concernant l'emploi des propositions affirmatives, où sauf dans les définitions et quand le jugement est individuel, le sujet seul est pris dans toute son extension, cependant que le prédicat peut se trouver en d'autres sujets, de sorte que si l'on renverse les termes la proposition pour demeurer *vraie* doit nécessairement se particulariser. Il devient ainsi évident que l'on ne parviendrait jamais à épuiser le nombre de sujets susceptibles de se réclamer du même prédicat. Au surplus, remarque Scot, l'utilisation des premiers principes est conditionnée par l'objet de la connaissance, qui est autre chose qu'une déduction logique. — Cf. SCOT, *ibid.*

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

(Suite) (1)

LIVRES IIe ET IVe DE L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST : VOIE ILLUMINATIVE.

La première période de notre vie spirituelle est nécessairement une période de purification, nommée Voie purgative par saint Bonaventure. Notre sainteté n'est pas une *sainteté originelle*, mais une *sainteté restaurée*. Notre âme, pour employer une expression des anciens, est couverte d'une rouille spirituelle. « Aussi de même que la lime, mordant le fer, lui enlève à chaque morsure un peu de sa rouille, ainsi chaque soupir ou gémissement de notre âme en élimine un peu de la rouille du péché, restée en nous, même après l'infusion de la grâce. *Quia sicut lima operatur in ferro, ut in qualibet ipsius singulari fricatione aliquid de ipsius ferri rubigine expellatur : sic quodlibet suspirium vel gemitus aliquid de rubigine peccati, etiam post infusionem gratiae relictum eliminat.* (2)

(1) Cf. *Études Franciscaines*, Octobre-Décembre 1921.

(2) *Mystica Theologia* in op. S. Bonaventurae edit. Venetiis 1754, t. 11, pag. 348, col. 2. — Ibid. p. 357. col. 1... ut sic *rubigine consumpta*, igne amoris levis effecta, pennis affectionum superius elevata et stupefacta, ... Ibid. p. 393, col. 2... et purgationem, per suas extensiones flammeas et consumentes *rubigines* efficacius promeretur quam primo, cum per istam incipit consurgere. Quia sicut est duplex purgatio, scilicet per aquam et per ignem in corporalibus : sic et in spiritualibus ; quia via prima purgativa per dolores et frequentes attritiones purgat et per lacrymas ; sed multo efficacius illa quae est per consurrectionem ardoris.

Digitized by Google

Comme ce travail ne s'accomplit pas en un instant, *in ictu oculi*, on distingue très facilement dans la vie spirituelle, une première période, où l'âme applique tous ses efforts, à l'extirpation du péché et de ses suites. Le résultat de ce labeur est de ramener progressivement à leur aptitude originelle, ses deux facultés, *intelligence et volonté*, par lesquelles elle adhère à Dieu.

L'union par la connaissance de l'intelligence est la première à se réaliser ; de là vient que la seconde période a reçu le nom de *Voie illuminative*.

En quoi consiste-t-elle, d'après la doctrine de saint Bonaventure ? Rappelons pour la troisième fois son texte d'une profondeur compréhensive : « *Viam illuminativam quae consistit in imitatione Christi* (1) ».

L'origine de la métaphore, *voie illuminative*, nous est suggérée par les deux termes, *illuminativam* et *Christi ;* ils nous amènent par une association spontanée, à ces versets de l'évangile de saint Jean : « *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ». C'était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde. — « *Et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt.* » Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie (2).

L'influence du Verbe incarné, le Christ, sur les hommes, nous est signifiée par cet admirable symbole : la lumière. Soleil du monde intelligible, il répand sur tous sa lumière spirituelle, comme le soleil physique éclaire de ses rayons l'univers matériel. Ce soleil spirituel est source de chaleur et de mouvement, comme le soleil matériel, avec cette différence que son influence requiert l'acceptation libre de la créature raisonnable. Pour exprimer ce rapport de l'homme libre avec le Christ, saint Bonaventure a employé le terme d'*imitation*. Ce terme indique l'action de l'homme répondant à l'opération du Verbe, son exemplaire éternel, fait chair dans le Verbe incarné, Jésus-Christ. Que le lecteur veuille bien relire plus haut, dans la dogmatique de l'*Imitation*, le riche développement de ce mot. (3) Nous nous contenterons ici de recourir à quelques extraits du commentaire de saint Luc par le Docteur Séraphique.

Dans le chapitre 9 de cet évangile, après la confession de saint Pierre, Jésus prédit sa Passion et prêche la nécessité de

(1) Vide superius, pag. 73 et 351.
(2) Joan I. v. 9 et v. 5.
(3) Vid. super. 344-350.

Digitized by Google

l'abnégation, pour ceux qui veulent être sauvés : « si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive (1)». Immédiatement après ce discours, saint Luc raconte la Transfiguration de Jésus sur la montagne (2). Dans ces passages, nous dit saint Bonaventure, le Seigneur nous fait connaître *la voie* qu'il faut suivre pour atteindre le salut. Deux choses sont à considérer dans cette voie : *l'aspérité de la route,* qui constitue le mérite, et la *suavité de la patrie* qui est la récompense. « *In parte ista exprimit viam proficiendi. Ad profectum autem ista duo consideranda concurrunt, scilicet asperitas viae in qua consistit meritum, et suavitas patriae, in qua consistit praemium* ». La voie qui mène à la patrie requiert surtout deux choses : *la connaissance du Christ par la foi — sa parfaite imitation par la Croix. Via autem ad patriam potissime in duobus consistit, scilicet in perfecta cognitione Christi per fidem et perfecta imitatione per crucem* (3).

I. La parfaite connaissance du Christ par la foi. Comme porte l'adage : impossible de vouloir ce qu'on ne connaît pas, on ne peut remplir ses devoirs envers le Christ, si on ne le connaît pas. Si on l'ignore, comment le suivre en l'imitant, puisqu'aussi bien c'est là l'obligation qui incombe à tout homme : « *Si quis vult post me venire, i.e, me imitari ad quod non cogo sed invito.* (4) Si quelqu'un veut venir après moi, c'est-à-dire, m'imiter, dit le Christ, je l'y invite et ne le force pas ». Sous cette forme extérieurement conditionnelle, se trouve l'énoncé absolu : « Suivez-moi, c'est-à-dire imitez-moi, mais en usant de votre liberté, qui est la source de votre mérite. » Tout est là : suivre, imiter Jésus. C'est ce que nous rappelle saint Bonaventure, à propos de l'interrogation du jeune homme riche (5). « Il ne suffit pas, dit la Glossa, d'abandonner ses biens, il faut encore suivre Jésus-Christ, en l'imitant. C'est pourquoi le divin Maître a ajouté : « Et venez, suivez-moi ». C'est une grande gloire de suivre le Seigneur, car il a dit : Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres. Mais celui qui veut me suivre, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ». Suivre le Christ c'est donc se rendre parfaitement

(1) Luc. IX. v. 18-27.
(2) Luc. IX. 28-37.
(3) *Op. S. Bonav.* t. VII, p. 225, nº 29.
(4) Id. ibid. p. 228, col. 1. nº 37.
(5) Luc. XVIII, 18 et seq.

Digitized by Google

conforme à Lui, selon la belle parole de Job : « Mes pieds ont suivi ses vestiges ; j'ai gardé sa voie et ne m'en suis pas écarté ». *Et quia, ut dicit Glossa, non sufficit relinquere sua nisi sequatur Dominum imitando, ideo subdit : Et veni sequere me... Gloria magna est sequi Dominum. Qui sequitur me non ambulat in tenebris. Qui vult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Sequi igitur Christum est se perfecte illi configurare, secundum illud Job, vigesimo tertio v. 11 : « Vestigia ejus secutus est pes meus, viam ejus custodivi nec declinavi ex ea »* (1).

Relinquere sua, Christum sequi imitando, ces deux paroles expriment très bien le développement de notre voie spirituelle. Abandonner ses biens, c'est renoncer non seulement aux biens extérieurs, mais surtout aux seules choses intérieures qui soient nôtres : l'amour propre et son fruit, le péché. On s'en sépare par la conversion intérieure, par la contrition et par la componction du cœur. Tel est le travail de la voie purgative, condition nécessaire pour obtenir la grâce du pardon, dans le Christ. Suivre le Christ en l'imitant, sur les débris de l'amour propre instaurer l'amour du Christ, la soumission au Christ : « *Captivando sensum, affectum et intellectum in obsequium Christi* » (2) tel est ensuite l'objet de la voie illuminative. Cette connaissance du Christ ne s'entend pas seulement d'une connaissance superficielle, verbale, conceptuelle, *mais d'une conviction profonde, d'un sentiment toujours agissant, créés en nous par la grâce de plus en plus expérimentée, qui s'ajoute à notre effort personnel.* Les semences de grâces, vertus théologales, surnaturalisation des vertus cardinales, dons du Saint-Esprit, sont des semences vivantes, appelées à s'enraciner de plus en plus en nous, et, en se développant, à imprégner notre être intime, pour en surnaturaliser les énergies et les actes. « *Notas fecit vias vitae,* nous a dit S. Bonaventure, *dum nobis fidem et spem et caritatem et dona gratiarum distribuit et mandata adjunxit* (3). Malheureusement, par leur manque de générosité, bien des âmes restent médiocres parce qu'elles n'atteignent pas *à l'usage des dons du Saint-Esprit.* Elles ont bien les vertus péniblement agissantes, mais les dons restent en elles à l'état de puissance, sans passer à l'acte. De là vient que des âmes se sauvent sans les dons ; mais aussi

(1) *Op. S. Bonav.* t. VII, p. 463, n° 41, citantur : Eccli 23-38 — Joan 8-12 — Luc. 9. 23.

(2) Id. ibid, p. 228, n° 38.

(3) Vid. sup. p. 345.

Digitized by Google

restent-elles très imparfaites. « *In statu inchoationis,* dit saint Bonaventure, *radicaliter et virtualiter et implicite, non in statu perfectionis... Non sic autem est de usibus donorum et beatitudinum, sine quibus plures salvantur* (1). La grâce agissante dans l'âme, ce sont les dons qui s'y développent par la facilité merveilleuse, qu'ils lui confèrent. L'âme reçoit du *don de science*, nous dit S. Bonaventure, une connaissance vive des obligations nouvelles, imposées par la loi de grâce, et dont le Christ, en qui fut l'abondance de la grâce, est l'exemplaire. « *Est enim actus ejus* (donum scientiae) *dirigere ad agenda... secundum quod dictat lex gratiae, ad exemplar ipsius Jesu Christi, in quo fuit gratiae abundantia* » (2). C'est pourquoi l'acte secondaire du don de science, est de nous faire connaître l'humanité du Christ, comme l'exemplaire de notre action morale surnaturelle. « *Et ulterius nosse humanitatem Christi, tamquam exemplar sui regiminis* » (3). Par ces célestes influences, l'âme est attirée dans les voies du Christ, c'est-à-dire, *la propitiation et la supplication du Christ*, *l'action de grâces du Christ et son adoration*. Ces quatre fins de l'esprit de Religion sont énumérées dans l'ordre ascendant. En montant vers Dieu, l'âme acquiert d'abord le sentiment de ce qui la touche de plus près : les avantages inestimables reçus du Christ-Dieu, son Rédempteur, son Médecin, son Docteur, son Bienfaiteur. Ensuite elle prend conscience de ses devoirs de reconnaissance ; enfin elle s'élève à l'amour désintéressé de Dieu en Lui-même, pour Lui-même, par dessus toutes choses, c'est-à-dire, par dessus elle-même ; c'est la charité parfaite.

Remarquons que Florent Radewyns, l'instituteur religieux de Thomas a Kempis, a exprimé *la voie illuminative*, par la reconnaissance et *l'action de grâces* (4). Dans l'emprunt qu'il a fait à saint Bonaventure, il a négligé de relever le motif indiqué par le saint Docteur. « *Et talis illuminatio conjuncta debet esse gratitudini affectionis, alioquin non est illuminatio cœlestis, ad cujus splendorem videmus sequi calorem* » (5). Une telle illumination doit être unie à la gratitude de la volonté ; sans quoi ce

(1) *Op. S. Bonav.* t. III, p. 795, col. 2.

(2) Id. ibid. p. 776, col. 2. — « Et quoniam ad hoc habet dirigi (donum pietatis) per donum scientiae, quod quidem fundatur super principia fideiet dirigit in conversatione secundum exemplar Christi. id. ibid. p. 786. col. 1.

(3) Id. ibid. p. 776. col. 2.

(4) Vid. superius. p. 50 et sequentia.

(5) *Op. S. Bonav.* t. VIII, *Incend. Amoris*, c. 1, n° 10, p. 6.

Digitized by Google

ne serait pas une illumination du ciel, dont la splendeur s'accompagne naturellement de chaleur. Surtout il n'a pas compris le chapitre second de l'*Incendie de l'amour*, qui nous expose *l'oraison de la voie illuminative*. Dans cette voie, par l'attrait apparent de la grâce, nous sommes amenés avec une facilité qui nous émerveille, à la triple déploration de notre misère, à la triple imploration de la miséricorde, et à la triple exhibition du culte de Latrie. « *De triplici deploratione miseriae — de triplici imploratione misericordiae — de triplici exhibitione Latriae* ». Florent Radewyns s'est contenté d'emprunter au Docteur Séraphique, le paragraphe second du chapitre premier de *l'Incendium*. Le saint Docteur nous y expose l'émotion de gratitude que doit produire en l'âme l'industrie humaine de la nature : *industria humana cum natura*, c'est-à-dire, la méditation ordinaire. Au contraire, dans le chapitre second, l'oraison qui nous est décrite est celle que produit en nous l'industrie humaine, avec la grâce : *industria humana cum gratia*. En cet état, l'âme a conscience de ressentir un attrait agissant, qui lui permet de vivre la vie intérieure surnaturelle, avec une intensité dont elle se sent incapable par elle-même (1). Saint Bonaventure lui-même emploie ce terme *de gratitude*, comme synthétique de cette période de la vie spirituelle. « Trois choses sont nécessaires à l'âme, depuis la chute de l'homme, *l'amertume vis-à-vis d'elle-même*, la *gratitude* et la *similitude*. Si l'homme n'eut point péché, la gratitude et la similitude eussent été suffisantes ; la gratitude à cause du don de la grâce, la similitude de l'âme avec Dieu par la justice, effet de la grâce. Maintenant l'amertume de l'âme vis-à-vis d'elle-même, est nécessaire pour sa guérison. « *Necessaria enim sunt cuilibet tria, scilicet amaritudo, gratitudo, similitudo, et hoc post lapsum. Si enim homo non peccasset, duo sufficerent, scilicet gratitudo et similitudo; gratitudo propter gratiam, similitudo propter justitiam. Sed nunc necessaria est amaritudo, propter medicinam* » (2).

Conséquent avec lui-même, le Docteur Séraphique commence sa belle *Épître de l'Imitation de Jésus-Christ*, en nous rappelant, d'après saint Augustin, que l'ingratitude est synonyme d'irréligion et d'impiété. « Puisque l'ingratitude est la cause de tout mal, il est nécessaire que l'homme rende gloire à Dieu, de tous les bienfaits qu'il en a reçus. Plus grands sont les bienfaits,

(1) *Op. S. Bonav. Incend. Amor.* c. II, p. 6.— Pour l'*industria humana cum gratia* cf. t. V, Collat. in Hexaemeron, p. 441, n° 24 — et t. VII, in Lucam, p. 232, n° 49.

(2) Id. ibid, c. III. § 6, n° 9, p. 15.

Digitized by Google

plus grandes doivent être les actions de grâces. Dieu nous appelle à la vie éternelle. Quel en sera le chemin ? Si nous le demandons au Seigneur Jésus, il nous répondra : « Je vous prépare un royaume, de la manière dont mon Père me l'a préparé à moi-même ». Considérons donc comment le Père lui a préparé le royaume, par quelle voie Il y est arrivé. C'est par cette voie que nous devons marcher, si nous voulons suivre le Christ et Le trouver. Saint Jean l'a dit : « Celui qui prétend demeurer dans le Christ, doit marcher selon qu'Il a marché Lui-même ». *Cette voie, c'est la voie de la Croix* (1).

II. — *La Parfaite Imitation du Christ par la Croix.* Ce n'est pas sans raison que saint Bonaventure unit au substantif « *imitation* », le qualificatif « *parfaite* ». On n'atteint à l'imitation parfaite du Christ, que lorsqu'on s'élève jusqu'à l'imitation de sa Passion et de sa Croix. Dans l'ensemble de la vie du Christ, il faut distinguer ses actions de ses souffrances, ce qu'Il a fait de ce qu'Il a enduré. Entre les unes et les autres, il y a un élément qui les distingue et qui nous explique les deux dons de *Conseil* et de *Force* mis en rapport par notre Docteur avec la Passion. Les dons de *science* et de *piété* nous disposent surnaturellement à l'imitation des actions du Christ ; les dons de *conseil* et de *force* nous attirent à l'imitation de sa Passion. « *Etsi donum consilii dirigat ad divina consilia implenda, in quibus consistit perfectio religionis, principaliori tamen intentione dirigit ad ea, in quibus plus est de ratione arduitatis ; majoris autem arduitatis est Christum imitari in passionibus quam in actionibus : et ideo circa hujusmodi tam consilium quam donum fortitudinis principaliter habet consistere* » (2). Quoique le don de conseil nous mène à l'accomplissement des conseils divins, qui constituent la perfection de la Religion, il oriente principalement l'intention de l'homme, vers les actes qui ont le plus de difficulté. *Or il est bien plus ardu d'imiter le Christ dans ses souffrances que dans ses actions.* Aussi c'est en vue de ce qu'il y a d'ardu dans la vie surnaturelle, qu'existent le don de Conseil et celui de Force. Donc, de même que la Passion a été le sommet de la vie du Christ, elle doit l'être de la vie chrétienne qui, sous l'attrait de la grâce, veut atteindre au plus haut degré de la perfection. C'est pourquoi saint Paul a pu écrire : « *Non*

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. Epist. de l'*Imitatione Christi* p. 499, n° 1-4.
(2) Id. t. III, p. 784, ad. 4.

Digitized by Google

enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum et hunc crucifixum (1). Je n'ai pas jugé, que je dusse savoir parmi vous autre chose que Jésus et Jésus crucifié ». « *Christo confixus sum cruci vivo autem, jam non ego ; vivit vero in me Christus.* (2) Avec le Christ j'ai été cloué à la croix ; et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ».

Identique à celle de saint Paul est la doctrine de saint Bonaventure, dans son admirable *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu.* Le Christ, Médiateur, né entre Dieu et les hommes, et le Christ crucifié nous est donné, comme l'introducteur nécessaire de l'âme en l'union profonde avec Dieu. « L'accès au transport mental par les divines contemplations, n'est ouvert qu'aux âmes de désir, semblables à Daniel. Ces désirs ne s'enflamment que par le cri de notre oraison, qui fait parler les gémissements de nos cœurs et par l'éclair de notre spéculation qui oriente directement et intensément notre esprit, vers les rayons de la lumière ». *Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cujus sanguinem purgamur a sordibus vitiorum...* C'est pourquoi *en tout premier lieu,* j'invite le lecteur *au gémissement de la prière faite par le Christ crucifié,* dont le sang purifie nos souillures. Qu'il ne croie pas que la lecture suffise sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, l'investigation sans l'admiration, la réflexion sans le transport intérieur, l'industrie humaine sans la piété, *la science sans la charité*, l'application sans la grâce divine, le miroir des choses sans la sagesse inspirée d'en haut » (3).

« Dans le passage de la créature à Dieu, *Jésus-Christ est la voie et la porte, l'échelle et le char ;* il est comme le propitiatoire placé sur l'arche de Dieu et le sacrement caché pendant des siècles. Celui qui tourne entièrement les yeux vers ce propitiatoire et regarde avec foi, espérance et charité, avec dévotion, admiration, avec des transports de joie, avec vénération, avec louange et jubilation, Jésus-Christ suspendu à la croix, *celui-là fait la Pâque avec lui, c'est-à-dire, le Passage.* Car par la verge de la Croix, il passe la mer Rouge, il sort de l'Égypte, pour entrer dans le désert. Là, il goûte une manne cachée ; *il repose avec Jésus-Christ dans le tombeau ;* il est comme mort aux choses extérieures ; il éprouve cependant en lui-même, autant qu'il est possible en cette vie, *la vérité de cette parole, dite sur*

(1) I. Cor. 2. 2.
(2) Gal. 2-19.
(3) *Op. S. Bon.* Itinerarium mentis in Deum. prol., p. 296, n° 3-4.

Digitized by Google

la croix au bon larron, uni à Jésus-Christ : « Aujourd'hui, vous serez avec moi au Paradis » (1).

« Si *vous me demandez comment cela se fait*, je vous répondrai : *Interrogez la grâce et non la science ;* le désir et non l'intelligence ; les gémissements de l'oraison et non l'étude des livres ; l'époux et non le docteur ; Dieu et non l'homme ; l'obscurité et non la clarté ; non la lumière qui brille mais le feu qui embrase tout entier et transporte en Dieu, par une onction ravissante et les plus ardentes affections. *Ce feu c'est Dieu, et son foyer est dans la sainte Jérusalem ; c'est Jésus-Christ qui l'allume par la ferveur de son ardente Passion.* Celui-là seul en sent la divine chaleur, qui peut dire avec Job : « Mon âme préfère la mort, mes os appellent le trépas ». Qui désire cette mort peut voir Dieu, car c'est une vérité indubitable : « L'homme ne me verra pas sans mourir ». Mourons donc et entrons dans les ténèbres ; imposons silence aux sollicitudes de la concupiscence et des vains fantômes. *Avec Jésus crucifié, passons de ce monde au Père* » (2).

Puisse le lecteur comprendre ces paroles brûlantes ; puisse-t-il n'être pas aveuglé par un certain rationalisme et un certain moralisme ascétique. Sans quoi, il serait tenté de répéter la parole moqueuse des juifs, à propos des apôtres sortant du cénacle : « Ces hommes sont pleins de vin nouveau » (3). Non, ils ne sont pas ivres ces hommes, mais ils parlent une langue incompréhensible à la raison, qui veut tout citer devant son tribunal sans appel, et qui, selon la forte expression du Père Surin, n'admet rien que ce qui a passé par ses syllogismes.

En résumé, quelle est la grande idée, le sentiment fondamental de la *voie Illuminative ? Imitation de Jésus-Christ, seul Médiateur entre Dieu et les hommes.* Cette imitation est d'abord *l'acceptation par l'âme des dons surnaturels* qui ornent l'âme de Jésus ; c'est ensuite, au moyen de ces énergies surnaturelles, *l'Imitation des actions de Jésus ;* c'est le sentiment de plus en plus agissant de cet Exemplarisme de Jésus, vis-à-vis de l'homme racheté ; c'est une connaissance de plus en plus profonde de Jésus : sa Divinité par la foi, sa Rédemption par l'espérance, son Amour par la charité. Divin Médecin, Il guérit notre âme par les sacrements ; Législateur, Il promulgue la loi évangélique de la vie ; Docteur, Il nous éclaire et dirige

(1) *Op. S. Bonav.* c. VII. n° 1-2, p. 312.
(2) Id. ibid. c. VII. n° 6, p. 313.
(3) Act. 2. 13.

Digitized by Google

par ses enseignements ; Bienfaiteur, Il a droit a notre gratitude sans bornes ; tout cela vivant en nous, non pas à l'état de froides conceptions, mais sous forme d'impressions profondes, produites par la touche fréquente de la grâce, et entretenant en nous le souci continuel d'accepter et de faire fructifier les dons divins, par l'Imitation du Christ. L'Écriture Sainte est la source, où nous puisons cet enseignement de lumière ; elle nous raconte l'avènement du Messie, sa vie, sa prédication, ses miracles et leur symbolisme saisissant, pour exprimer les maladies et la guérison de l'âme humaine. « *Jesus signis mirificus... ad quem peccatrix conscientia clamat nunc more fidelis leprosi : Domine si vis potes me mundare ; nunc more centurionis : Domine puer meus jacet in domo paralyticus et male torquetur ; nunc more chananaeae : Miserere mei, Fili David ; nunc more sanguifluae mulieris : Si tetigero, inquit, fimbriam vestimenti ejus, salva ero ; nunc instar Mariae et Marthae ; Domine, ecce quem amas infirmatur* » (1). La conscience pécheresse crie vers ce Jésus, admirable pour ses signes ; elle crie avec *le lépreux croyant :* Seigneur, vous pouvez me purifier, si vous le voulez ; avec *le centurion :* Seigneur, mon serviteur gît paralysé et tourmenté de mal en ma maison ; *avec la chananéenne* : Ayez pitié de moi, Fils de David ; elle pense avec la *femme au flux de sang :* Si je puis seulement toucher la frange de son vêtement, je serai guérie. A l'instar de Marthe et de Marie, elle implore : Seigneur, voici que celui que vous aimez est malade ».

Enfin percevant avec une certitude intérieure de grâce, que la Passion est le point culminant de la vie de Jésus, le centre de gravitation, où tout converge dans sa vie, l'âme sait de science surnaturelle que sa crucifixion avec le Christ doit être le point culminant de son imitation du céleste Modèle ; elle entre petit à petit dans cet état de mort à soi-même : sens, intelligence, cœur, tombeau mystérieux, d'où elle sortira transformée dans le renouvellement de la vie : *in novitate vitae*. Voilà le *sacrement caché depuis des siècles*, qu'il est donné aux âmes d'expérimenter et sur lequel les auteurs spirituels ont balbutié quelques paroles humaines. Voyons quelques-unes de ces paroles humaines qui sont renfermées dans les douze chapitres du second livre de l'*Imitation*.

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII, Lignum vitae Jesus signis mirificus, p. 73.

Digitized by Google

CHAP. I. DE INTERNA CONVERSATIONE. *De la Vie Intérieure.*

Le titre et le sujet de ce premier chapitre correspondent au sous-titre du second livre de l'*Imitation : Admonitiones ad interna trahentes. Remarques attirant vers les choses intérieures.* Cette vie intérieure, à laquelle l'auteur prétend nous attirer, ce n'est pas celle d'un philosophe quelconque, qui, dégoûté des choses extérieures, rentre en soi-même, pour y vivre dans la solitude, comme le dit Michelet (1) ; mais bien une vie supérieure à la nature, menée au moyen d'un principe d'activité surnaturel, infus en nous et que nous appelons la grâce. Cette grâce, principe spirituel de vie, étant la grâce de Jésus-Christ, la vie intérieure dont nous parle Thomas a Kempis est bien *l'Imitatio Christi* d'après saint Bonaventure : « *Dum nobis fidem et spem et caritatem et dona gratiarum distribuit — et mandata adjunxit, in quibus ipse Christus ambulavit — et in quibus consistit via vitae, per quam Christus docuit nos ambulare* » (2). Énergies surajoutées à notre nature, l'élevant dans un ordre supérieur — Préceptes que le Christ, notre exemplaire, a pratiqués lui-même — et que nous devons pratiquer par le moyen de ses grâces, parce que nous devons imiter notre exemplaire, telle est notre vie intérieure, *dans son acte premier de constitution*, et dans *son acte second d'opération.*

Si nous lisons attentivement ce premier chapitre du L. II de l'*Imitation*, nous pourrons constater qu'il renferme trois idées principales :

1. *Affirmation du royaume intérieur* du Christ dans les âmes.

2. *Reprise du dilemme : Monde Christ :* Le monde, vain transitoire, inconsistant, qu'il faut abandonner volontairement, pour se donner au Christ. On pourrait l'exprimer autrement : *Choix entre la vie naturelle* et *la vie surnaturelle.*

3. *Le Christ :* Prière au Christ — dévotion à sa Passion, à ses cinq plaies — imitation des actes du Christ souffrant et crucifié.

(1) Vide supra, p. 465.
(2) Vide supra, p. 345.

Digitized by Google

De Interna Conversatione.

S. BONAVENTURA.	IMITATIO CHRISTI. L. II C. 1.
1. *Ecce enim regnum Dei intra vos est*, per divinae gratiae oblationem, quae quidem facta fuit in adventu Christi... unde Beda « Regnum Dei seipsum dicit intra ipsos positum, id est in cordibus eorum qui crediderunt regnantem ». Propter quod dicit : « Si in digito Dei ejicio daemonia profecto pervenit in vos regnum Dei », illud scilicet de quo dicitur ad Romanos : *Regnum Dei non est esca et potus sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sancto* (1).	*Regnum Dei intra vos est,* dicit Dominus.....
	Est enim *regnum Dei pax et gaudium in Spiritu sancto,* quod non datur in impiis..... videbis regnum Dei in te venire.....
	Veniet ad te Christus..... Eia anima fidelis, *praepara huic sponso cor tuum.* Quatenus ad te venire et in te habitare dignetur.
Pacem meam... exponit quod dicit *meam*, quia discretive dictum est *meam*, scilicet *non mundi;* et ideo subjungit : « Non quomodo mundus dat », quia mundus dat *carnaliter*, ego do *spiritualiter*, mundus dat *temporaliter*, ego autem *aeternaliter*, mundus dat *exterius*, ego vero *interius*. Propterea scribitur ad Philippenses : « Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu » (2).	Sic enim dicit : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.*

Si quis diligit me .... « Amor Dei non est otiosus ; operatur magna, si, est autem operari renuit non est ». Et ex *hac observatione* meretur Domini manifestationem.... ideo dicit et *ad eum veniemus*. Et si venit Dominus *nullum bonum deest :* « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa ». *Et mansionem apud eum faciemus* et hoc merito observantiae mandatorum ; unde Gregorius : « Qui Deum vere diligit et mandata ejus perfecte custodit, in eo mansionem Dominus facit ; *quia sic eum divinitatis amor penetrat, ut ab hoc amore tentationis*

(1) Op. S. Bon. t. VII, p. 438.
(2) Op. S. Bonav. t. VI in Joan. p. 444.

Digitized by Google

tempore non recedat » — Et ideo, supple, *manifestabor vobis, qui mandata mea servatis, eo quod me diligitis et ideo meremini* (1).

Ad eum veniemus. Nota quod Deus venit libenter, ubi *diligitur*, ubi *invitatur*, ubi *exspectatur* (2).

2. « Objectum vero exercitationis devotæ mentis debent esse *interiora* et *exterioria inferioria* (novissima) et *superiora* (cœlum) — debet anima devota per mentale exercitium contemplationis radium reflectere primo ad *interiora sua*, ut videat, qualiter sit formata per naturam — deformata per culpam — reformata per gratiam... — secundo... *ad exteriora*, ut cognoscat, quam *instabilis* mundana opulentia, quam *mutabilis* mundana excellentia, et quam miserabilis mundana magnificentia.....

Haec (quadruplex exercitatio) est illa *Crux beata*, quatuor finibus terminata, in qua, o anima devota, cum tuo *dulcissimo sponso Jesu Christo*, debes *jugiter meditando pendere*... (3).

Converte igitur, o anima, nunc radium contemplationis ad ea quae sunt juxta te, hoc est *ad mundum istum sensibilem*, ut ipsum et ea quae sunt in ipso, *despicias* et eo *despecto, amplius in amore sponsi inardescas*. Minus enim eum amas, si aliquid cum eo appetis, quod propter ipsum et in ipso non diligas..... *Citius ad Deum convertitur*, qui non habet in hoc saeculo, unde delectetur.... (4).

Converte te ex toto corde *ad Dominum* et *relinque hunc miserum mundum*.....

Disce *exteriora contemnere* et ad *interiora te dare*.....

Da ergo Christo locum et caeteris omnibus nega introitum.....

Homines enim cito mutantur et deficiunt velociter non est magna fiducia ponenda in homine fragili...

Quid hic circumspicis, cum iste non sit locus requietionis. *In cœlestibus debet esse habitatio tua*, et sicut in transitu, cuncta terrena sunt aspicienda.

Transeunt omnia et tu cum eis pariter...

Cui sapiunt omnia, prout sunt, non ut dicuntur et aestimantur, hic vere sapiens est...

Si renuis consolari exterius *poteris speculari cœlestia* et frequenter jubilare interius.

(1) *Op. S. Bonav.* t. VI, p. 604.
(2) Id. t. VI, p. 442.
(3) Id. t. VIII, Soliloquium. prolog. nº 2, p. 28-29.
(4) Id. ibid. c. II, nº 1, p. 44.

Digitized by Google

Homo. O anima, *si te ipsam cognosceres, mundum et omnia, quae in mundo sunt, sperneres ;* si te naturam caelestem intelligeres, procul dubio *terrenam consolationem abhorreres...* Natura es, ut puto, *cœlestis* et *cœlestem consolationem*, sicut aestimo, naturaliter, si carnis insania permitteret, appeteres et requireres...

Anima. Et quid est proprie secundum naturam vivere ?

Homo. Propriissime secundum naturam vivere est in terris *cœlestem vitam* ducere « *ab exterioribus ad interiora redire, ab inferioribus ad superiora ascendere...*

Anima. Potest ne homo in terris et in hac valle lacrymarum cœlestem vitam ducere ?

Homo. O anima, si de meis verbis tamquam hominis peccatoris dubitas, audi Paulum : « *Nostra conversatio in cœlis est.* Puto, anima mea, quod verius *es ubi amas*, *quam ubi animas* », quia, « quidquid diligis, ipsa dilectionis vi in ejus similitudinem transformaris ». Si ergo *cœlestia contemplaris, si cœlestia diligis*, quomodo jam non in cœlis commoraris, quæ coelestibus spiritibus in vita assimilaris ? (1)

3. Quoniam devotionis fervor per frequentem *Christi passionis memoriam* nutritur et conservatur in homine, ideo necesse est, ut frequenter, ut semper *oculis cordis sui Christum in cruce tamquam morientem videat,* qui devotionem in se vult inextinguibilem conservare. Propter hoc Dominus dicit in Levitico : Ignis in altari meo semper ardebit, quem nutriet sacerdos subjiciens ligna per singulos dies ». Audi, mater devotissima : Altare Dei est cor tuum ; in hoc altari debet semper ardere ignis fervidae devotionis, quem *singulis diebus debes nutrire per ligna crucis Christi et memoriam passionis ipsius.* Et hoc est quod dicit Isaias propheta : « Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris ; ac si

Apud Altissimum sit *cogitatio tua et deprecatio tua ad Christum* sine intermissione dirigatur.

Si nescis speculari *alta et cœlestia*, requiesce *in passione Christi*, et in *sacris vulneribus ejus* libenter inhabita.

Si enim ad *vulnera et pretiosa stigmata Jesu devote confugis magnam in tribulatione confortationem senties* ; nec multum curabis hominum despectiones, faciliterque verba detrahentia perferes.

Christus fuit etiam in mundo ab hominibus despectus ; et in maxima necessitate, a notis et amicis, inter opprobria derelictus.

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII, Soliloquium, ch. II, p. 48 et 49.

Digitized by Google

diceret : quicumque desiderat a Deo *aquas gratiarum, aquas devotionis, aquas lacrymarum,* ille hauriat de fontibus salvatoris, id est, *de quinque vulneribus Jesu Christi.*

Christus pati voluit et despici et tu audes de aliquo conqueri ?

Christus habuit adversarios et oblocutores, et tu vis omnes habere amicos et benefactores ? Unde coronabitur patientia tua, si nihil adversitatis occurrerit ? Si nihil contrarium vis pati, quomodo eris amicus Christi ?

Accede ergo tu, o famula, pedibus affectionum tuarum *ad Jesum vulneratum, ad Jesum spinis coronatum, ad Jesum patibulo crucis affixum,* et cum beato Thoma Apostolo non solum intuere in manibus ejus fixuram clavorum, non solum mitte digitum tuum in locum clavorum, non solum mitte manum tuam in latus ejus, sed *totaliter per ostium lateris ingredere usque ad cor ipsius Jesu,* ibique *ardentissimo amore in Christum transformata,* ... nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres, in nullo alio *velis consolari,* quam ut *cum Christo tu possis in cruce mori.* Et tunc cum Paulo Apostolo exclames et dicas : Christo confixus sum cruci ; vivo jam non ego, vivit vero in me Christus (1).

Sustine te cum Christo et pro Christo, si vis regnare cum Christo.

Si semel perfecte introisses *in interiora Jesu* et modicum *de ardenti amore ejus sapuisses,* tunc de proprio commodo et incommodo nihil curares, sed magis de opprobrio illato gauderes ; quia amor Jesu facit hominem seipsum contemnere.

Exspergiscere nunc o anima mea, *respice in faciem Christi tui.....*

Amator Jesu et veritatis et verus internus, et liber ab affectionibus inordinatis, potest se *ad Deum libere convertere, et elevare supra seipsum in spiritu ac fruitive quiescere.*

O Domine Jesu Christe ! qui propter me tibi non pepercisti, *cor meum tuis vulneribus saucia* et *mentem meam tuo sanguine inebria ;* ut quocumque me vertam, *semper te videam pro me crucifixum,* et quidquid inspexero, mihi appareat *tuo sanguine rubricatum ;* ut sic totus in te tendens, *nil valeam praeter te invenire, nil nisi tua vulnera intueri. Haec mihi consolatio sit, tecum, mi Domine, crucifigi ;* haec mihi sit intima afflictio *aliquid praeter te meditari.* (2)

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. De perfectione ad Sorores, c. VI, p. 12c.
(2) Id. ibid. Soliloquium c. I, p. 40.

Digitized by Google

Pone Jesum Christum crucifixum sicut *signaculum super cor tuum,* ut sicut sigillum in cera molli, sic Jesum sponsum tuum imprimas cordi tuo et dicas cum propheta : « *Factum est cor meum tamquam cera liquescens.* Pone eum etiam ut *signaculum super brachium tuum,* ut videlicet nunquam desinas bonum operari, *nunquam fatigeris laborare pro nomine Domini Jesu ;* sed cum omnia operata fueris, tunc primum incipe, quasi nihil feceris. — Si autem aliquando *aliquid triste, aliquid grave, aliquid taedii, aliquid amaritudinis acciderit*, vel certe si aliquando *aliquod bonum desipuerit*, statim *recurras ad crucifixum Jesum pendentem in cruce ;* ibique intuere coronam spineam, clavos ferreos, lanceam lateris ; ibique contemplare *vulnera pedum* et *vulnera manum, vulnera capitis*, *vulnus lateris, vulnera totius corporis,* recolens, quia qui sic pro te passus fuit, qui pro te tanta sustinuerit, *quantum te amaverit.* Crede mihi, quia statim tali intuitu, *omne triste laetum*, *omne grave leve, omne taediosum amabile*, *asperum dulce et suave reperies,* sic ut, et tu exclamare cum beato Job incipias et dicas : « *quae prius noluit tangere anima mea, nunc prae angustia*, Passionis Christi, *cibi mei sunt*, ac si diceres : bona, quae prius animae meae *desipiebant*, nunc *propter angustiam Passionis Christi, quam video, dulcia et delectabilia facta sunt mihi.* (1)

Dans ces citations, le parallélisme de doctrine ne paraît pas contestable ; mais incontestable est aussi la différence de style ; d'un tempérament très oratoire, le Docteur Séraphique esquisse un développement large et nombreux, où il appuie plutôt sur le côté surnaturel de l'Imitation du Christ. Ce caractère semble très bien synthétisé dans ce conseil qu'il donne à propos de l'oraison : « *In omnibus agendis semper plus orationi fidat quam propriae industriae vel labori* » (2). Il ne rejette pas l'industrie humaine, ce serait le quiétisme ; mais il veut qu'on accorde une confiance prédominante à l'oraison, parce que la part de Dieu est prédominante dans l'action de la créature. Le style de Thomas, au contraire, moins nombreux, très antithétique, puise son développement dans les détails de l'action de la créature. C'est le style piquant, procédé d'écrivain de métier, que les moralistes affectionneront au XVIIe siècle, pour frapper les médailles de leurs pensées, ou buriner leurs inoubliables portraits. Les *Frères de la Vie Commune,* enseignant

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. De perfectione vitae, c. VI, p. 123.
(2) Id. ibid. de sex alis seraph. c. VII, p. 150, n° 14.

Digitized by Google

les classiques païens, ne faudrait-il pas y voir, chez Thomas, un fruit de l'influence des modèles, surtout de celle de Sénèque. Le stoïcisme fût très tôt goûté des chrétiens, à cause de son grand souffle moral et de son souci de la discipline de l'homme. Le XVIIe siècle, apogée du classicisme païen, développera cet engouement, pour le recours aux sentences des païens. Pour en citer un exemple, le P. Saint-Jure, de la Compagnie de Jésus, dans son « *Homme Religieux* » fait 26 emprunts à Sénèque ; 12 dans son « *Homme Spirituel* ». Ces contributions de Sénèque sont aussi nombreuses que celles de tous les autres païens cités : Platon, Pythagore, Trismégiste, Virgile, Horace, Ovide, Perse, Cicéron, Plutarque, Caton. Notons-le comme un signe des temps. Il semble donc vraisemblable de penser, qu'avec l'humanisme littéraire, progressant depuis Pétrarque, une influence se soit fait sentir, des modèles sur les élèves. Le type le plus représentatif des produits de cette éducation des Frères de la Vie Commune, sera vers le XVIe siècle, Érasme, le roi des humanistes.

* * *

C.	I.	De Interna Conversatione	C. I.
	II.	De Gratitudine pro gratia Dei	X.
	III.	De pura mente et simplici intentione	IV.
	IV.	De humili submissione	II.
	V.	De bono pacifico homine	III.
	VI.	De propria consideratione	V.
	VII.	De laetitia bonae conscientiae	VI.
	VIII.	De paucitate amatorum Crucis Jesu	IX.
	IX.	De regia via sanctae Crucis	XII.
	X.	De amore Jesu super omnia	VII.
	XI.	De familiari amicitia Jesu	VIII.
	XII.	De carentia omnis solatii	IX.

Ce tableau représente la classification logique de ce second livre, d'après l'Imitation de Jésus-Christ, telle que la comprend saint Bonaventure : Imitation passive, réception par l'âme de la grâce de Jésus-Christ — *Imitation active* par l'homme des actions et de la Passion de Jésus, pour arriver à son amour et à son amitié familière. Voici la raison logique de cet ordre.

Le chapitre premier nous parle de la vie intérieure, que l'homme est appelé à mener, par le moyen de la grâce de Jésus.

Digitized by Google

Le chapitre second exprime le sentiment de gratitude, qui doit déborder du cœur de l'homme, à cause d'un tel bienfait.

Le chapitre troisième expose la rectification de notre nature dans son intelligence et sa volonté, par la pureté du cœur et la simplicité d'intention. C'est l'œuvre de Jésus rédempteur et médecin.

Le chapitre quatrième rappelle l'humilité chrétienne, devoir de l'âme envers Dieu.

Le chapitre cinquième, la mansuétude vis-à-vis du prochain.

Le chapitre sixième, le devoir de l'homme vis-à-vis de lui-même. C'est la loi promulguée par Jésus Législateur, qui mène l'homme à l'imitation des actions de son modèle.

Le chapitre septième exprime l'effet merveilleux de l'accomplissement de la loi. Cependant saint Bonaventure aurait plutôt placé ce sujet, à la fin de la voie purgative.

Les chapitres huitième et neuvième introduisent l'imitation de la passion du Christ. Revoir la doctrine du Docteur Séraphique exposée plus haut.

Le chapitre dixième nous entretient du résultat de l'imitation des actions et de la passion du Christ : l'amour de Jésus par dessus toutes choses.

Le chapitre onzième nous décrit la divine condescendance pour l'âme aimante, qu'il visite avec une amitié familière.

Enfin le *chapitre douzième* nous apprend quelle est la croix spéciale des âmes arrivées à cet état : la privation momentanée de la suavité de la présence de Jésus.

Naturellement saint Bonaventure aurait ajouté *la loi de la prière de Jésus, sa loi sacramentaire.* Mais ce que nous disons suffit pour rattacher à la doctrine séraphique les sujets dont Thomas a Kempis nous entretient dans les douze chapitres de ce second livre.

Après ces remarques qui ne sont pas à dédaigner, puisqu'elles nous fournissent les raisons intimes des différents sujets traités par Thomas a Kempis, continuons de parcourir les chapitres dans l'ordre où il les a publiés.

C. II. De Humili Submissione. *De l'humble soumission.*

Je regrette de réveiller encore les mânes de Mgr Puyol, mais la vérité m'en fait un devoir strict. Dans son édition du texte latin de l'*Imitation*, où il suit le manuscrit *Aronensis*, ce chapitre est intitulé : *De humili submissione sub regimine*

Digitized by Google

praelati. Le texte d'a Kempis 1441, porte simplement : « *Humili submissione* » sans l'ajoute « *sub regimine Praelati* ». Mgr Puyol essaie d'établir le bien fondé de la leçon de son manuscrit. « Il s'agit vraiment dans ce chapitre, de l'humble soumission aux supérieurs, et non de l'humble soumission se rapportant en général à Dieu, à la raison, à la règle, etc. Dans tout le cours du chapitre, notre auteur ne parle que des reproches et des confusions qu'on peut recevoir des prélats, et de la manière dont il faut leur opposer le silence, la patience et l'humilité (1).

Que répondre à cela ? Ni le mot, ni l'idée de prélat ne se trouve dans le chapitre second, en dehors du titre ; la leçon du manuscrit d'Arone et des manuscrits italiens, est donc une ajoute de copiste, qui ne se légitime pas. Mgr Puyol ne rencontre *Praelatus* en l'Imitation, qu'au livre I, c. IX, v. 1. — Livre III, c. V, v. 33. — c. XIX, v. 12. — c. XLIX, v. 36. Il relève encore le mot *praelatura*, livre I, c. IX, v. 2. Ces citations importent peu. Ce qu'il faudrait montrer, *c'est qu'il se trouve, à même le texte, dans le chapitre II du second livre ;* il ne s'y trouve pas. Ce qui me plonge dans un étonnement profond, c'est qu'après cette constatation, Mgr Puyol ait pu écrire sérieusement : « Dans tout le cours du chapitre notre auteur ne parle que des reproches et des confusions, qu'on peut recevoir des prélats ». Et cependant le dernier verset est concluant : *non reputes te aliquid profecisse nisi* OMNIBUS *inferiorem te esse senties* ». Vous lisez bien « *omnibus* » à *tous*, et non pas aux seuls prélats. Oh ! je comprends parfaitement, que le manuscrit d'Arone, étant toute la base de la théorie des Gersénistes, sa leçon devait prévaloir. Pensez donc, s'il avait dû être corrigé par le manuscrit d'a Kempis ! Quelle débâcle pour le système, déjà si précaire, d'un manuscrit non daté, mais qu'à grand renfort d'experts paléographes, on prétend antérieur à celui de Bruxelles.

Je prie le lecteur de parcourir objectivement le chapitre second; qu'il dise si véritablement le texte exige, qu'on restreigne sa doctrine aux relations avec les prélats. Qu'y trouvera-t-il ? La doctrine de l'humilité évangélique de la créature, s'estimant à sa valeur de créature, et se conduisant d'après cette estimation d'elle-même. Le verset capital, synthétique de tout le chapitre est le premier : « *Non magni pendas quis pro te vel contra te sit, sed hoc age et cura, ut Deus tecum sit in omni re quam facis.*

(1) Mgr Puyol : Variantes du livre : Imitatio Christi. Retaux 1898. — De Imitatione Christi libri quatuor. Retaux 1898. — Le texte cité vient de la page 185-186, du premier ouvrage.

Digitized by Google

Ne vous embarrassez pas de qui est pour vous ou contre vous, mais ayez le souci d'agir de telle sorte que Dieu soit pour vous, dans tout ce que vous faites ». C'est la constatation de l'orgueil de l'homme et de son esclavage vis-à-vis de l'opinion de ses semblables. L'orgueil veut être approuvé en tout, et souffre des jugements qui le condamnent. Une seule chose importe, le jugement de Dieu. Visez donc seulement à avoir l'approbation divine, et méprisez tout le reste.

Un peu de réflexion nous montrera qu'il est bien question en ce passage, de l'*humilité fondamentale qui convient à la créature*. Développant la définition de l'humilité, donnée par saint Bernard, saint Bonaventure écrit : *Humilitas est virtus qua homo, vera cognitione sui sibi vilescens, appetit tractari vilius et non sublimius gubernari.* L'humilité est la vertu par laquelle l'homme, s'abaissant à ses propres yeux, par la connaissance de soi-même, désire être traité sans honneur et se conduire sans prétention » (1). Etre traité sans honneur, c'est entr'autres cas, ne pas recueillir l'approbation de ses semblables. Ils vous méprisent, au moins ils vous estiment peu, quand ils ne vous approuvent pas. Se conduire sans prétention, c'est se conduire sans hauteur, sans jactance, sans exiger des autres des marques de respect, comme l'approbation. Aveuglé sur sa propre excellence, l'orgueil prétend l'exiger ; tout ce qu'il fait est bien ; il est infaillible. De là son froissement, sa souffrance. Rappelez-vous l'histoire d'Aman et de Mardochée. « *Et cum haec omnia habeam, nihil me habere puto, quamdiu videro Mardochaeum Judaeum, sedentem ante fores regias* » (2). Aman avait tout, mais ce tout ne lui était rien, parce que Mardochée ne lui rendait pas les honneurs, comme tous les autres sujets du Roi.

S'il faut tenir pour rien les jugements des créatures, *il est cependant un jugement auquel nous devons nous soumettre*, dont nous devons tenir compte : c'est le Jugement de Dieu. Or, se *soumettre*, c'est se mettre au dessous, s'abaisser, *s'humilier*. Il faut donc s'humilier sous la main puissante de Dieu. Pourquoi ? Parce que Dieu, notre Créateur, est par essence notre juge ; parce que, créature, nous devons reconnaître notre nature d'inférieur, et nous tenir à notre place, par le souci constant du jugement de Dieu. C'est donc très nettement, l'humilité évangélique dans toute son ampleur, *Dieu, nous-mêmes*, *nos semblables*, qui nous est conseillée dans ce verset.

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. Exposit. super. Reg. c. III, p. 410.
(2) Esth. IV, 13.

Digitized by Google

Ce principe posé, le développement se déroule très naturellement, par les motifs qui doivent nous faire adopter cette ligne de conduite. *Habeas conscientiam bonam.* Aie la conscience bonne, Dieu te défendra et te délivrera de toute confusion, au moment qu'Il a déterminé — d'ailleurs cela nous est avantageux que les *autres* nous reprennent ; notons cet *alii*, tous les autres sans spécification. Notre humilité apaisera leur colère. — Enfin l'humilité nous assure la bienveillance divine et la paix de l'âme.

Conclusion. « Ne croyez pas avoir fait quelque progrès, à moins que vous ne vous estimiez *inférieur à tous* » ... *nisi omnibus inferiorem te esse sentias.* Voilà la loi du Christ exemplaire, notre Législateur : « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* » (1). C'est pourquoi saint Bonaventure a écrit que cette parole est la somme, le résumé de la perfection évangélique. « *Summa totius Christianae perfectionis in humilitate consistit* » (2). Commentant ce texte de saint Matthieu, le Docteur Séraphique, après avoir constaté de nouveau que « *in eo clauditur summa totius evangelicae perfectionis* » continue : « Apprenez à être doux et humbles. L'homme est doux par le *sentiment de la fraternité ;* il est humble par le *sentiment de son infériorité* ou minorité : *Addiscite, hoc est, ad meum exemplum sitis mites et humiles. Mitis est homo per affectum fraternitatis* ; *humilis per affectum inferioritatis sive minoritatis* ». D'après la parole de saint Matthieu : « Si vous ne devenez comme des petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux », le serviteur du Christ doit être *doux par l'ordonnancement de lui-même vis-à-vis du prochain, humble par son ordonnancement vis-à-vis de Dieu.* « *Talis debet esse servus Christi, ut sit mitis per ordinationem sui ad proximum, et humilis per ordinationem sui ad Deum* ». (3)

Telle est la doctrine que le chrétien reçoit à l'école de Jésus crucifié. « *Principaliter duae virtutes sculptae sunt in Cruce Domini, de quibus Dominus dicit : discite a me quia mitis sum et humilis corde. Virtus mansuetudinis facit hominem amabilem hominibus, humilitas vero Deo. Homo est animal socialis naturae et animal mansuetum* ». Deux vertus principalement ont été sculptées dans la Croix du Christ ; ce sont celles dont il a dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ». La vertu de mansuétude rend l'homme *aimable aux*

(1) Math. XI. 29.
(2) Id. ibid. t. V, loco citato.
(3) *Op. S. Bonav.* t. IX, p. 590, et 595.

Digitized by Google

hommes ; l'humilité le rend *aimable à Dieu.* Aristote proclame l'homme un animal de nature sociale, Platon un animal doux.

« De la mansuétude du Christ, Jérémie a écrit : « *Moi, j'étais comme un agneau familier, qu'on mène à la boucherie et je ne savais pas que les impies formaient des desseins contre moi* ». Ce « je ne savais pas » est l'équivalent de *pro nihilo habui*, j'ai tenu pour rien les conseils qui leur faisaient dire : « *Détruisons l'arbre avec son fruit ! Retranchons-le de la terre des vivants, et qu'on ne se souvienne plus de son nom !* » (1). Cela s'est réalisé quand ils préférèrent, au Christ, Barrabas le meurtrier. Saint Pierre le leur reproche au livre des Actes : « *Vous avez demandé qu'on vous accordât la grâce de l'homicide et vous avez mis à mort l'Auteur de la vie* ». Mansuétude admirable ! Alors qu'on le maudissait, il ne maudissait pas ! — Son humilité a été décrite prophétiquement par Isaïe : « Semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie, et à la brebis muette devant ceux qui la tondent, il n'ouvre point la bouche » (2). Si l'homme obéit à son maître, c'est de l'humilité ; s'il obéit au serviteur du maître, son humilité est plus grande ; s'il obéit à son inférieur, son humilité est portée à son comble : « *Si homo obedit Domino, humilitas est; si servo major ; si inferiori maxima* ». Tel a été le Christ. O Roi du ciel et de la terre, quel exemple vous nous avez donné ! L'humilité de votre âme a été en proportion de la noblesse de la nature divine, à laquelle elle était unie. Voilà la doctrine du Christ. C'est pourquoi il a dit : « *Ecce, ego mitto vos sicut oves in medio luporum* ». Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups, c'est-à-dire, comme des humbles au milieu des superbes, *sicut humiles in medio superborum* (3).

Saint Bonaventure condense dans la parole suivante tout son enseignement sur *l'importance fondamentale de l'humilité :* « *Sicut enim principium omnis peccati est superbia, sic fundamentum omnium virtutum est humilitas.* De même que la superbe est la cause de tout péché, ainsi le fondement de toutes les vertus, c'est l'humilité (4). Cette humilité, c'est celle qui est demandée par Thomas a Kempis au dernier verset de son beau chapitre. « *Non enim magnum est se humiliare superiori vel aequali, sed humiliare se inferiori est maximum bonum et magnum meritum* ». La grandeur de l'humilité ne consiste pas à

(1) Jer. XI. 19.
(2) Is. 53. 7.
(3) *Op. S. Bonav.* t. IX, p. 262, col. 1 et 2.
(4) Id. t. VIII, De Perf. vitae ad sorores c. II, p.

Digitized by Google

s'abaisser devant le supérieur ou un égal ; mais s'abaisser devant un inférieur, voilà le bien parfait et le grand mérite » (1). Appliquez-vous donc à vous soumettre à tous pour Dieu, et à obéir toujours humblement, non seulement aux prélats, mais aussi aux inférieurs. *Studeas omnibus secundum Deum subjacere, et semper humiliter obedire, non solum praelatis sed etiam subditis* » (2).

C. III. De Bono pacifico homine. *De l'homme de bien pacifique.*

Ce chapitre, dans un double portrait parallèle de l'*homme pacifique* et de l'*homme passioné*, traite de l'*affectum fraternitatis*, du *sentiment de la fraternité*, de la douceur nécessaire à l'homme dans sa vie sociale. C'est la deuxième partie de la loi évangélique : relation du chrétien avec ses semblables : *Ordinationem sui ad proximum.* Il nous entretient ainsi *du Christ exemplaire, Législateur et Docteur.*

C. IV. De Pura mente et simplici intentione : *Du cœur pur et de l'intention simple.*

Quelle est l'idée centrale de ce chapitre ? *Les puissances de l'âme restaurée dans et par le Christ Sauveur et Médecin.* Tel a été en effet le but de l'Incarnation, la Rédemption et la Guérison de l'homme. Nos deux puissances d'union avec Dieu sont l'intelligence et la volonté ; l'intelligence dirige vers le bien véritable, la volonté l'aime et travaille à l'acquérir. *Simplicitas intendit Deum, puritas apprehendit et gustat.* Le titre du chapitre est manifestement incomplet. Il ne signale pas la volonté en tant que *puissance d'opération*, jouissant de l'empire sur les énergies de notre être. Il faut en effet distinguer dans la volonté, la puissance concupiscible, qui aime et désire, *concupiscibili.* et la puissance irascible, qui met tout en œuvre, pour atteindre l'objet de son amour, *irascibili.* Or cette puissance est viciée par l'*infirmité* et a besoin, elle aussi, de guérison.

Ce second livre de l'*Imitation* nous entretient du « *Sequere me* », se mettre à la suite du Seigneur pour l'imiter. Or « *sunt quidem qui nolunt — sunt qui negligunt — sunt qui non possunt*

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. Epistola de Imitatione Christi n° 4, p. 500.
(2) Id. ibid. Reg. novtiorum c. XIV. n° 2, p. 488.

Digitized by Google

sequi Dominum. Il y a des âmes qui *ne veulent pas* suivre Jésus, à cause de leur amour désordonné de la prospérité présente, ou à cause de la crainte de l'adversité future. — Des âmes *négligent* de suivre Jésus ; obstacle, l'affection charnelle des parents, sollicitude des intérêts temporels. Voilà les vices de la volonté, en tant que *concupiscibili.* — Enfin des âmes sont *impuissantes* à suivre Jésus. Leurs empêchements sont : *la perversité de l'intention — La débilité de leur énergie :* « *Duo impedimenta quae reddunt homines impotentes. Primum est perversitas intentionis quae impedit progressum affectionis ; secundum est infirmitas virtutis, quae impedit progressum operationis.* (1) Voilà bien *affectio* opposée à *operatio,* comme *concupiscibili* l'est à *irascibili.* La perversité de l'intention, qui relève de l'intelligence, empêche le développement normal de l'affection de la volonté ; la débilité de l'énergie irascible de celle-ci, la rend inféconde dans son opération. C'est une semence morte, qui ne peut atteindre au terme de sa germination.

La perversité de l'intention consiste en ce que l'intelligence dévie du Bien par soi, vers la multiplicité des biens, apparents et inférieurs. Cependant l'intelligence flambeau a été instituée, pour tout disposer *dans la direction du cœur*, par la bonté et cela au moyen d'une intention droite vers Dieu. « *Ut disponat orbem terrarum...* IN DIRECTIONE CORDIS, *scilicet per bonitatem, et hoc per rectam ad Deum intentionem : Confitebor tibi in directione cordis* » (2). Cherchez donc le Seigneur dans la simplicité de votre cœur, c'est-à-dire, dirigez vers lui toute l'intention de votre cœur. Le *cœur de l'homme est double*, quand il se porte tout entier vers les choses diverses, comme vers sa fin dernière ; c'est l'occasion de la mort spirituelle de l'homme : « *Leur cœur est divisé,* a dit le prophète, *et ils périront* ». Au contraire ce cœur est *simple*, quand il se porte tout entier vers l'unique infiniment simple, c'est-à-dire vers Dieu : *Rassemblez votre cœur dans la sainteté.* Cherchez le Seigneur dans la simplicité du cœur, en d'autres termes, dans *l'unité simple du cœur.* Cette unité est réalisée, dans la partie *rationelle* de l'âme, *par la foi*, dans sa partie *concupiscible* par la *charité,* par la *paix* dans sa partie *irascible* ». ET IN SIMPLICITATE CORDIS QUAERITE ILLUM, *ad ipsum scilicet totam cordis intentionem dirigendo... Cor* DUPLEX EST *quando partes ejus ad diversa feruntur* PRINCIPALITER, *quod est occasio mortis spiritualis* ». *Divisum est cor*

(1) *Op. S. Bonav.* t. VI, p. 584.
(2) Id. p. 167, v. 3.

Digitized by Google

eorum et interibunt » (1). *Simplex autem est cor, quando omnes partes ejus ad unam simplicissimum feruntur, scilicet ad Deum : « Congrega cor tuum in sanctitate* » (2). *In simplicitate cordis, i. e., in* SIMPLICI UNITATE CORDIS. *Hanc unitatem faciunt,* FIDES IN RATIONALI, CARITAS IN CONCUPISCIBILI, PAX IN IRASCIBILI » (3).

Si Thomas a Kempis n'a pas énoncé, dans son titre, *la débilité de l'âme*, il ne l'a pas oubliée, au cours du développement du chapitre ; c'est elle qui est signifiée par les termes : *Tiédeur, s'attiédir, la peur du travail*. Constatez-le vous-même.

« Le fer mis au feu perd sa rouille et devient tout étincelant ; ainsi l'homme qui se convertit entièrement à Dieu, *se dépouille de sa tiédeur, et se transforme en un homme nouveau.*

Quand la *tiédeur* commence, alors *le moindre travail effraie*, et on reçoit la consolation du dehors.

Mais quand on commence *à se vaincre* parfaitement et *à marcher virilement dans la voie de Dieu,* alors *on compte pour peu ce qu'on trouvait pénible auparavant* » (4).

C. V. De propria consideratione. *De la considération de soi-même.*

Ce chapitre se rapporte à l'imitation du Christ Législateur. Il complète la loi évangélique, en rappelant à l'homme spirituel les devoirs d'humilité qui lui incombent, *vis-à-vis de lui-même*. Sans doute le *discite a me* ne les exprime pas explicitement. Mais il en est de ce texte, comme du *diliges Dominum Deum tuum*, qui n'envisage que deux objets de la loi d'amour, Dieu et le prochain. Cependant il inclut implicitement l'homme lui-même, comme objet de cette loi d'amour. Au fond, ces deux textes édictent une même loi ; car *qui aime, se soumet*, c'est-à-dire *s'humilie*.

Un mot résume cette humilité de l'homme vis-à-vis de lui-même : *Défiance : « Non possumus nobis ipsis nimis credere, quia saepe gratia nobis deest et sensus* ». S'exagérant sa force, méconnaissant son besoin de Dieu, l'homme est privé de grâce et tombe lamentablement. Sa partialité dans le sentiment de lui-même, lui fait commettre par orgueil, des injustices vis-à-vis

(1) Osée, 10. 9.
(2) Eccli 30. 24.
(3) *Op. S. Bon.* t. VI, p. 111. v. 1.
(4) De Imit. lib. II, c. IV, les trois derniers versets.

Digitized by Google

du prochain. Son illusion l'aveugle sur lui-même. Autant il est sévère pour les moindres fautes du prochain, autant il est partial et indulgent pour soi-même. Aussi l'homme véritablement intérieur, au lieu de parler des autres, se préoccupe de soi-même. « *Internus homo suiipsius curam omnibus curis anteponit ; et qui sibi ipsi diligenter intendit, faciliter de aliis tacet* ». Se détachant de toute créature, il s'applique purement à Dieu. Il réglemente ainsi sa conduite vis-à-vis de Dieu, du prochain, des créatures et de soi-même. Le fruit de cette vie, c'est la joie du cœur. *Solatium animae et vera cordis laetitia.* Cette dernière parole nous introduit au chapitre suivant.

C. VI. De laetitia bonae conscientiae.
Joie de la bonne conscience.

La restauration de l'âme par la grâce, l'accomplissement de la loi évangélique, produisent *un fruit,* qui est *la joie de la bonne conscience.* L'auteur, après avoir parlé du témoignage de la bonne conscience, si différent de celui de la mauvaise conscience, énonce des sentences qui rappellent les chapitres précédents. Parmi elles, nous rencontrons : « *quod es hoc es ; nec major dici vales, quam Deo teste sis* ». Tu es ce que tu es ; et tu ne peux être dit plus grand, que tu n'es au témoignage de Dieu. C'est manifestement la parole de saint François, citée au chapitre 50 du livre de *Consolatione interna* (1). « *Nam quantum unusquisque est in oculis tuis, tantum est et non amplius, ait humilis sanctus Franciscus* ».

Cette sentence est tirée d'un chapitre de la Légende de saint François par saint Bonaventure, (2) qui porte le titre : *De Humilitate et obedientia.* En voici quelques extraits, qui commenteront la doctrine de ce second livre de l'*Imitation*. *Omnium virtutum custos et decor humilitas* COPIOSA *virum Dei* UBERTATE REPLEVERAT.

In PROPRIA *quidem* REPUTATIONE *nihil erat nisi peccator, cum in veritate speculum esset et splendor omnimodae sanctitatis.*

Super hanc studuit AEDIFICARE SEIPSUM, *ut sapiens architectus fundamentum praejaciens, quod a Christo didicerat.*

Studebat tamquam Christi discipulus IN OCULIS SUIS ET

(1) De Imit. Christi. Lib. IV, alias III. dans la plupart des éditions, c. 50 dernier verset.

(2) *Op. S. Bon.* t. VIII, c. VI, p. 519-521.

Digitized by Google

ALIORUM VILESCERE, *a summo dictum esse Magistro commemorans : quod altum est apud homines, abominatio est apud Deum* ».

Sed et verbum hoc dicere solitus erat : « QUANTUM HOMO EST IN OCULIS DEI, TANTUM EST ET NON PLUS ».

Stultum proinde judicans mundanis extolli favoribus, GAUDEBAT DE OPPROBRIIS *et de* LAUDIBUS TRISTABATUR.

Malebat quidem de se VITUPERIUM *audire quam* LAUDEM, *sciens, quod hoc ad* SE EMENDANDUM INDUCERET, *illa vero impelleret ad cadendum.*

Voilà le milieu, où est enchassée la belle parole de saint François, utilisée par l'Imitation de Jésus-Christ. Saint Bonaventure termine la première partie de ce chapitre par la conclusion suivante : « *Vere documentum exstitit humilitatis perfectae, quo Christi sectator instruitur, transitoriae laudis praeconium debere contemnere, tumentis quoque jactantiae comprimere fastum, et fraudulentae simulationis mendacium confutare* » (1).

C. VII. De Amore Jesu super omnia. *De l'amour de Jésus par dessus toutes choses.*

Ce chapitre nous entretient de l'amour de Jésus Dieu, par dessus tout ; c'est le sommet de la voie illuminative. Selon le principe de saint Bonaventure, rappelé plus haut : l'illumination céleste n'est pas que splendeur, elle doit être aussi chaleur : splendeur de la lumière, chaleur de l'amour. C'est ce qui arrive quand par sa propre application et par la grâce, l'âme est mise en présence de la charité divine, dans ses signes éclatants : l'Incarnation et la Passion. C'est alors qu'elle sort d'elle-même, par ce que le Docteur Séraphique appelle « *excessus extaticos* » *les sorties extatiques* qui la font vivre là où elle aime, plutôt que dans le corps qu'elle anime (2). *Puto, anima mea, quod verius es*

(1) *Op. S. Bonav.* loc. citato, p. 520, col. 1 et 2.

(2) Id. t. V, *Itinerarium.* Prolog. n° 3, p. 295 « ut transeat ad pacem, *per excessus extaticos* sapientiae christianae. Via autem non est nisi per *ardentissimum amorem Crucifixi*... — t. VIII, *Incendium amoris* c. II, § 4, n° 9, p. 10 : « continuo excedit et egreditur extra per *amorem extaticum*... c. III, in fine p. 18 : Veritas admiranda *per excessum* et contemplationem ; amplectenda per osculum et dilectionem. — t. VII, p. 349, n° 46 « tota Theologia mystica, quae scilicet in mysterio abscondita est — 1. Cor. 2. 7. — ipsa tota consistit *in dilectione excessiva*, secundum triplicem viam hierarchicam : purgativam, illuminativam et perfectivam.

Digitized by Google

ubi amas quam ubi animas » (1). Cette expression « *sorties extatiques* » ne signifie pas le phénomène merveilleux qui supprime l'exercice de la sensibilité corporelle, dans ses rapports avec le monde extérieur ; il faut entendre le mot « extatiques » dans son sens originel, *ex,* dehors, *stare,* se tenir ; c'est la réalisation du renoncement évangélique : *abneget semetipsum,* refuser de satisfaire aux exigences désordonnées des sens — refuser de suivre l'orgueil de la raison — retirer sa volonté du reploiement dans l'amour abusif d'elle-même et de la créature, pour aimer Dieu par dessus tout et le reste uniquement pour Dieu, telle est la sortie de notre moi corrompu, que nous accomplissons par la grâce. Cette « *extase* » se réalise dans toutes les âmes, humbles et de bonne volonté sans s'accompagner de signes merveilleux, *gratiae datis datae*, qui dépendent de Dieu seul. La grâce, qui féconde leurs efforts, reste longtemps imperceptible à la conscience de ces âmes. Elles se débattent dans le sentiment de l'effort et de la lutte. Petit à petit, après un temps plus ou moins long, le mystère de cette grâce cachée, leur est révélé, elles en ont *une certaine connaissance expérimentale.* C'est la voie de l'*industria humana cum gratia.* Un cas concret, mieux que des explications abstraites, fera comprendre le sens de cette expression de saint Bonaventure.

Ouvrons la vie de la bienheureuse Baptistine Varani (2). Enfant, vers l'âge de 8 à 10 ans, elle entendit un prédicateur conseiller la dévotion d'une larme à verser, tous les vendredis, sur la Passion de Notre-Seigneur : « *una lacrimuccia, una, una* ». « Un jour, écrit la sainte elle-même, où je la méditais sérieusement, je sentis qu'elle pressait une touche secrète de mon âme, et je fis le vœu de m'arracher, chaque vendredi, une larme d'amour, pour la donner à la Passion de mon Jésus. *De cette larme, comme d'une source, découle toute ma vie spirituelle*, ainsi que vous le verrez clairement par mon récit.

Longtemps, je ne pus accomplir mon vœu qu'*au prix d'efforts pénibles et prolongés.* Il me fallait, le vendredi, *mettre mon cœur à la torture, comme sous le pressoir, pour en tirer une*

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII, Soliloquium c. II, n° 12, p. 49. — Les éditeurs signalent la même pensée chez saint Bernard : « Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat quam ubi amet ». de Praecepto et disp. ch. 20. n° 60. — La forme que saint Bonaventure a donnée à cette pensée est plus vive et philosophiquement plus rigoureuse. Le P. Bainvel sans donner la référence, attribue à saint Augustin la forme *magis ubi amat quam ubi animat.* Nature et Surnaturel. éd. 2, p. 148.

(2) Comtesse de Rambuteau. La bienheureuse Varani, princesse de Camerino et religieuse franciscaine. Lecoffre, 1906. p. 16-26.

Digitized by Google

larme. J'avais alors en aversion toutes les choses spirituelles. Je ne pouvais lire, ni entendre lire, ce qui m'eut attendri l'âme et rendue capable de pleurer. Lorsque Dieu m'aidant, je sentais couler de mes yeux une première larme, ne croyez pas, mon Père, que j'attendisse la seconde ; vite, vite, je me levais et je prenais la fuite ». Voilà bien le travail de la nature humaine, se servant de ses facultés, avec un effort pénible. Enfin Dieu bénit ces efforts. « Je continuai à m'acquitter de mon vœu, mais *la tâche en demeura pénible*, laborieuse, jusqu'au jour, *où la bonté divine vint me secourir*. Il me tomba sous la main un traité de la Passion, divisé en quinze points. Je pris l'habitude de le lire tous les vendredis, à genoux devant un crucifix. Je m'efforçais même de verser une larme à chacun des quinze points, et souvent il arriva que, non pas une larme, *mais un flot de larmes s'échappât de mes yeux* ». C'est bien la grâce qui commence à se manifester. Progressivement, elle se fit sentir au point que Baptistine écrivit : « J'*éprouvais* dès lors *un attrait si vif* pour la passion du Christ, que je résolus de ne plus la lire, mais de la méditer, non seulement le vendredi, mais tous les jours. Je ne suivais plus le plan tracé par l'auteur. *J'allais au large*, *selon l'inspiration divine*, et parfois, j'aurais voulu arrêter le cours de mes larmes, *tant elles coulaient faciles et abondantes* ». Voilà bien l'industrie de la nature humaine, concurremment avec la grâce divine, perceptible à la conscience.

C'est à la fin de cette voie illuminative, où la grâce opère manifestement avec la nature, que saint Bonaventure traite de la dilection de Dieu et des degrés successifs qui y mènent. C'est le sommet de la voie illuminative, et le trait d'union avec la voie unitive, où la grâce devient *dominatrice dans l'âme*, de plus en plus volontairement disposée à l'acceptation des opérations divines. Logiquement, si on peut parler de logique dans le domaine de la grâce, ce chapitre de l'*Amour de Jésus par* dessus tout, devrait être le dernier de ce second livre de l'*Imitation*. Les deux chapitres de la Croix se rattachant intimement à l'ensemble de ceux qui traitent de l'imitation des actions du Christ, devraient prendre rang après ceux-ci, dans le développement progressif des dons du Saint-Esprit, qui conduisent l'âme *à l'épanouissement de l'amour pour Jésus Dieu, et par lui à la Consolation intérieure*.

Selon saint Bonaventure, dans cette illumination intérieure, l'âme est d'abord éclairée sur sa misère ; de là, *la triple*

Digitized by Google

déploration de sa misère. — Elle apprend ensuite de plus en plus, avec une certitude de grâce, la source du pardon, le moyen de la guérison; vient alors *la triple imploration de la miséricorde.* — Enfin se dégageant de ce qui la concerne, elle voit de plus en plus ce qu'elle doit à Dieu ; elle arrive *au triple exercice du culte de Latrie. Exhibitio latriae, ex quacumque gratia Deus colatur, debet habere tria. Primo enim ob gratiam impetrandam cor nostrum debet* INCURVARI *ad reverentiam et adorationem ; secundo debet* DILATARI *ad benevolentiam et gratiarum actionem ; tertio debet* ELEVARI *ad complacentiam et mutuam allocutionem, quae est sponsi et sponsae* (1).

« L'exercice du culte de Latrie, quelle que soit la grâce qui nous y induise, doit comprendre les trois actes suivants : *premièrement*, pour obtenir le don divin, *notre cœur doit se plier au respect et à l'adoration* ». Le « *reverentia* » du texte indique le sentiment de crainte religieuse devant la *Majesté divine* ; il nous porte à rendre à Dieu l'*honneur* qui lui est dû. Son impression s'intensifie par la claire vue de la grandeur, de l'insolence de la révolte du péché. L'acte propre du culte de Latrie, c'est le sacrifice, un sacrifice tel qu'il ne soit dû qu'à Dieu seul. « *Ipsius enim latriae est sacrificium offerre Deo ; et hoc sacrificium soli Deo debitum* » (2). De là, le choix approprié du verbe *incurvari* : il indique la première attitude de l'âme, qui s'incline, qui se courbe sous le poids de la révélation de cette excellence infinie : *Timor Dei initium dilectionis ejus* » (3). La crainte révérentielle de Dieu, voilà bien le commencement de sa dilection !

« *Secondement notre cœur doit se dilater dans la bienveillance de l'action de grâces* ». La perception vive du nombre et de l'immensité des miséricordes divines, gonfle notre cœur de l'amour reconnaissant, qui s'épanche en actions de grâces. C'est l'amour progressant, qui étend ses racines dans notre âme.

« Enfin, *troisièmement, notre âme doit s'élever jusqu'à la complaisance en Dieu seul*, et à l'entretien intime de l'Époux et de l'épouse que décrit le *Cantique des Cantiques* ». La dilatation du cœur l'ayant allégée, la grâce peut l'élever, au-dessus d'elle-même, jusqu'à cette apogée de la dilection. « Il y a un triple amour : *l'amour d'amitié, l'amour de concupiscence,*

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII. Incend. amoris, c. II, § 3, n° 4, p. 8.
(2) Id. t. III, p. 215-216, ad. 2.
(3) Eccli 25. 16.

Digitized by Google

l'amour de complaisance; mais il n'y a qu'un double mouvement de charité ; la charité qui, par l'amour de concupiscence, désire Dieu au dessus de toutes choses, pour le posséder et le voir ; l'amour d'amitié qui nous porte à vouloir le bien de ce que nous aimons ; il aspire à plaire à Dieu, à le servir. Le troisième amour de complaisance, n'est pas un mouvement, c'est le repos, la délectation, dans la possession et la présence de l'objet aimé. « *Triplex est amor, scilicet amicitiae, quo aliquis optat alicui bonum ; — Concupiscentiae, quo aliquis sibi desiderat aliquid ; — et complacentiae quo aliquis requiescit et delectatur in re desiderata, cum praesens est* » (1). « *Cum enim duplex sit motus amoris caritatis, videlicet amor amicitiae et amor concupiscentiae ; caritas amore concupiscentiae, desiderat Deum super omnia ; amore amicitiae similiter diligit Deum propter se et super omnia* » (2). « *Motus amicitiae est ille quo quis desiderat Deum placere et servire, motus concupiscentiae est quo desiderat Deum habere et videre* » (3).

Arrivé à ce sommet, saint Bonaventure jetant un regard en arrière, décrit les degrés de l'ascension, qui mènent l'âme à cet état bienheureux de repos, de possession, de présence, où commenceront bientôt les entretiens ineffables de l'Époux et de l'épouse (4). Sont appelées degrés, les opérations successives et manifestes de la grâce qui établissent l'âme, à demeure, dans le plan du surnaturel.

« Le premier degré, la suavité, *suavitas, apporte à l'homme le goût de la suavité divine ;* c'est le résultat des saintes méditations, qui font vaquer l'homme à Dieu, dans un sabbat perpétuel. Le prophète l'a dit : Le souvenir de ses pensées de grâce tiendra l'homme devant Vous, dans une fête perpétuelle. Cela a lieu, quand les méditations sur l'amour de Dieu engendrent la suavité dans le cœur » Phénomène divin, qui révèle à la créature étonnée, une impression de l'amour spirituel telle, qu'elle se sent amenée à *l'avidité du bien invisible*, à la *satiété des biens transitoires*.

« Le second degré est l'avidité, *aviditas*. De l'accoutumance à la suavité de Dieu, nait en l'âme *une faim telle*, qu'elle ne peut être rassasiée que par la possession parfaite de celui qu'elle aime. Comme elle ne peut l'atteindre dans le présent, à cause de

(1) *Op. S. Bonav.* t. I, p. 297, in corpore.
(2) Id. t. III, p. 574, ad. 3.
(3) Id. ibid., p. 607, ad. 2.
(4) Id. t. VIII, Incendium amoris. c. II, § 4, p. 9.

Digitized by Google

son éloignement, elle fait des efforts continus, afin de sortir d'elle-même par l'amour extatique ». « De cette avidité même surgit la satiété, *satietas*, troisième degré de son ascension. Désirant Dieu avec la plus grande véhémence, poussée au dessus d'elle-même, l'âme éprouve *le dégoût de tous les biens inférieurs*, la nausée pour tout ce qui est terrestre. « *Jam omne, quod deorsum tenet, vertitur ei in fastidium... abominationem... sic in hoc gradu caritatis facit anima circa omne terrenum* ».

Cette nausée engendre l'ivresse, *ebrietas*, quatrième degré d'ascension. Cette ivresse consiste en ce que l'âme brûle d'un tel amour de Dieu qu'elle est dégoûtée de la consolation terrestre et qu'elle cherche la souffrance au lieu de la joie. Par amour de celui qu'elle a choisi, comme l'apôtre, elle trouve son bonheur dans les peines, les opprobres et les tourments.

Le cinquième degré est la sécurité, *securitas*, qui naît de l'ivresse. De ce que l'âme se sent aimer Dieu à tel point, qu'elle souffrirait pour lui volontiers tout opprobre et tout dommage, elle bannit la crainte et conçoit une telle espérance du secours de Dieu, qu'elle estime que rien ne pourra plus la séparer de Lui. En ce degré était l'apôtre, lorsqu'il s'écriait : « Qui nous séparera de la charité de Jésus-Christ ? Je suis certain, en effet, que ni la mort ni la vie, ni rien au monde ne pourra nous séparer de la charité qui est dans le Christ Jésus, notre Seigneur ».

Enfin sixième degré, la vraie et pleine tranquillité, *vera et plena tranquillitas*. En cet état, elle goûte une paix et un repos si profonds, qu'elle semble plongée dans le silence du sommeil et comme placée dans l'arche de Noé, où rien ne peut la troubler. Qui peut, en effet, troubler l'esprit, que nul aiguillon de concupiscence n'inquiète, et que nulle crainte n'agite ? »

Suavité, avidité, satiété, ivresse, sécurité, tranquillité, voilà les effets sensibles de la grâce, dans l'âme qui a bravement tenté, par des efforts persévérants et généreux, de se séparer de tout et d'elle-même, pour suivre Jésus-Christ. C'est dans la langue de la théologie mystique, la doctrine que l'Imitation nous donne continuellement, et qu'elle nous rappelle entr'autres, dans ce second livre, à la place même de la *voie illuminative*, où saint Bonaventure a cru devoir nous l'exposer. Son style est sobre, abstrait, celui de l'*Imitation* est lyrique ; mais le premier enseigne les *intellectuales*, le second s'adresse aux *sensuales*.

Digitized by Google

S. BONAVENTURA.

Primus gradus est *suavitas,* ut scilicet homo *discat gustare, quam suavis est Dominus.* Et hoc quidem fit vacando et sabbatizando per sanctas meditationes (1).

Cognoscit et gustat, quam suavis est Dominus Jesus. Revera suavis est, quando nutritur sanctis meditationibus, quando balneatur devotis et calidis lacrymarum fontibus, quando involvitur castis desideriorum velaminibus, portatur in sanctae dilectionis amplexibus, osculatur crebris devotionis affectionibus et confovetur in interioribus mentis sinibus (2).

IMITATIO CHRISTI. L. II, C. VIII IN FINE.

Esto *purus et liber ab intus, sine alicujus creaturae implicamento.*

Oportet te esse nudum et purum cor ad Deum gerere, *si vis vacare et videre quam suavis sit Dominus.* Et revera ad hoc non pervenies, nisi *gratia ejus fueris praeventus et intractus :* ut omnibus evacuatis et licentiatis, solus cum solo uniaris.

Quando enim gratia Dei venit ad hominem, *tunc potens fit ad omnia ;* et quando recedit, tunc pauper et *infirmus erit* et quasi tantum ad flagella relictus.

Tertius gradus est saturitas, quae oritur ex ipsa aviditate. Quia enim *vehementissime Deum desiderat et sursum fertur,* jam omne quod deorsum tenet *vertitur ei in fastidium.* Unde quasi saturata non potest *refectionem invenire in aliquo citra ipsum dilectum ;* et sicut saturatus, si cibum sumat, potius sumendi *incurrit abominationem* quam refectionem ; sic in hoc gradu caritatis facit anima *circa omne terrenum* (3).

Certe tu, anima spiritualis mater, merito debes gaudere et exultare, quando *tu percipis in te et in aliis,* quod tuus benedictus Filius Jesus, daemones fugat *in peccati demissione,* caecos illuminat in *verae luminis infusione,* mortuos suscitat *in gratiae collatione,* infirmos curat, claudos sanat, paralyticos et contractos rectificat *in spirituali confortatione,* ut jam efficiantur *fortes et viriles per gratiam qui prius erant debiles et infirmi per culpam.* (4).

La différence des deux spiritualités, que nous avons relevée dans notre premier article, ressort très bien de ces textes. Il s'agit de la même vie intérieure, produite dans l'âme par la grâce de Jésus. Saint Bonaventure appuie surtout sur l'opération de cette grâce ; l'auteur de l'Imitation recourt aux motifs,

(1) Id. ibid. loco citato.
(2) *Op. S. Bon.* t. VIII. De quinque Festiv. Pueri Jesu. II in fine, p. 91-92.
(3) Loco citato, t. VIII. Incend. amoris. p. 9.
(4) Loco citato, t. VIII. Quinque Festivit. III. p. 92-93.

Digitized by Google

aux détails pratiques de la psychologie de la créature, dans laquelle la grâce est appelée à travailler.

C. VIII. De Familiari amicitia Jesu. *De l'amitié familière de Jésus.*

Dans les formules concises de l'*Incendium amoris*, saint Bonaventure a noté, qu'un des grands bienfaits du Père à notre égard, c'est de nous avoir donné son Fils, comme *frère et ami : dedit Filium suum et hoc in fratrem et amicum* (1). Ces quelques mots résument l'admirable doctrine de l'Évangile. Jésus lui-même apprend à ses apôtres cette amitié divine, à laquelle Il daigne les élever. Il en fournit Lui-même les signes indubitables. « Personne n'a une dilection plus grande que celui qui donne sa vie pour ses amis ». Cet amour très véhément, commente saint Bonaventure, a été, non seulement dans le Christ qui a livré son âme, mais encore dans le Père, qui n'a pas épargné son propre fils. « Vous êtes mes amis, a dit encore Jésus, si vous accomplissez ce que je vous commande ». Promesse d'une grande chose, continue le séraphique commentateur, que cette promesse de l'amitié, car amitié est *un nom de parité*, d'égalité entre les amis. Admirable parité, écoutez comment elle se réalise : « Déjà *je ne vous appellerai plus des serviteurs*, parce que le serviteur ignore ce que fera son maître; mais *je vous ai appelés mes amis,* parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître ». Voilà le signe indubitable de l'amitié divine : après la mort pour ses amis, *la révélation des secrets à l'ami.* Il nous a révélé, dit l'Apôtre, le sacrement de sa volonté ; car il nous a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu. *Hoc signum magnae amicitiae revelatio secretorum* (2).

La *Voie illuminative*, qui est *la révélation des secrets de*

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII, Incendium amoris. c. 1, n° 13, p. 6.

(2) Id t. VI, in Joan. p. 450-51, n° 19-22. « *Hortatur ad dilectionem Dei intuitu divinae amicitiae.* (Joan. 15. 13-15). « *Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* ». Haec fuit vehementissima dilectio, non solum in Christo, qui tradidit animam, sed in Patre « *qui proprio filio suo non pepercit.* — « Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis » Magnum quid promittit, cum amicitiam promittit, *cum sit nomen paritatis.* — « *Jam non dicam vos servos* », et per signum hoc ostenditur : *quia servus nescit quid faciat Dominus ejus.* — *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* ». Hoc signum magnae amicitiae revelatio secretorum. Notum fecit nobis sacramentum voluntatis suae. (Ephes. I. 9-11). — Vobis datum est nosse mysteria regni Dei. (Matth. 13-11).

Digitized by Google

Jésus, est donc *la voie qui mène à l'Amitié de Jésus*. Ces secrets sont ceux dont saint Paul a écrit : « Cette grâce m'a été donnée d'annoncer parmi les gentils, les incompréhensibles richesses du Christ et d'illuminer tous les hommes, touchant la disposition du mystère caché depuis des siècles en Dieu » (1). Il consiste « dans la plénitude des temps, à tout restaurer dans le Christ » (2). Le Christ, nous dit S. Bonaventure, exprime l'unité de Personne en deux natures — la dignité royale et sacerdotale — la plénitude de la grâce, à cause de la prérogative de l'onction. « *Christus enim exprimit personam unam in duabus naturis, et dignitatem regiam et sacerdotalem, et gratiae plenitudinem, propter unctionis praerogativam* » (3). Nous savons par là, la perfection de notre foi, sur laquelle est fondée l'Église du Christ ; elle approuve l'honneur rendu à Dieu, elle réprouve l'erreur des hommes, elle affirme le Médiateur, elle reconnaît le Réparateur. « *Ex his apparet, quae est perfecta fidei notitia, in qua fundatur Christi ecclesia, scilicet per quam approbatur honor divinus, reprobatur humanus error, asseritur mediator et agnoscitur reparator* » (4).

Malheureusement il faut constater dans les hommes la même cécité que l'Évangile relève chez les Apôtres. « *Et ipsi nihil horum intellexerunt, quia hanc veritatem non advertebant* ». Ils ne comprirent rien à la prophétie de la Passion de leur Maître, parce que leur esprit n'était pas orienté vers une telle vérité. — *Et erat verbum istud absconditum ab eis, quia hanc veritatem non perquirebant, tamquam animales et sensibiles*. Cette parole leur était cachée ; enlisés dans le naturel et le sensible, ils ne recherchaient pas cette vérité. — « *Et non intelligebant quae dicebantur, et hoc, quia hanc veritatem non diligebant. Cum enim Christum carnaliter diligerent, displicebat eis, quod Christus debebat pro nobis mori* ». Ils ne comprenaient pas ce qui était dit, parce qu'ils n'aimaient pas cette vérité austère. Aimant le Christ d'une façon naturelle, il leur déplaisait qu'il dût mourir pour nous. Remarquant qu'après ce passage, l'évangéliste raconte la guérison de l'aveugle de Jéricho, saint Bonaventure y voit le symbole de l'aveuglement de l'humanité sur le mystère du Christ et de sa guérison. « *Ideo recte sequitur miraculum de illuminatione caeci, in quo intelligitur illuminatio*

(1) Ephes. 3. 8-9.
(2) Ephes. 1. 8-11.
(3) *Op. S. Bon.* t. VIII, p. 226 n° 34.
(4) Id. ibid. n° 36.

Digitized by Google

generis humani, quia genus humanum per se ignorat redemptionis opus et quantum ad factum et quantum ad rationem et quantum ad mysterium ». Le genre humain par lui-même ignore *le fait* de sa rédemption, *sa raison* l'offense à Dieu par le péché, qui doit être réparée, *son mystère,* c'est-à-dire les humiliations et la mort d'un Homme Dieu (1).

Tel est le « *Regnum Dei intra vos est* » auquel nous invite le Christ et dont l'acceptation nous mène à l'amitié familière de Jésus. Interprétant dans un sens spirituel les conseils du Maître (2), saint Bonaventure écrit à propos de cette parole « *Amice ascende superius* » : « Celui qui nous invite, c'est le Christ qui vient à nous par *inspiration :* Nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure ». Lorsqu'Il vient il appelle les humbles, ses amis. *Hic veniens vocat humiles, amicos.* Le Christ est l'ami véritable, décrit au livre des Proverbes, 17. 17 : « En tout temps le véritable ami aime ». Il reconnaît les humbles pour ses amis, parce que les humbles lui obéissent. *Humiles recognoscit amicos, quia tales obediunt ei.* C'est à l'humble qu'Il dit : Montez plus haut, c'est-à-dire à un honneur et une dignité plus élevés. « *Tali autem dicit :* « *Ascende superius, id est, ad superiorem honorem et dignitatem : nimis honorati sunt amici tui Deus* (3). » Cette dignité plus élevée, c'est un développement de plus en plus intense, des dons du Saint-Esprit.

Comme les Douze, il prend l'âme avec lui, dans son intimité familière, afin de la consoler en l'instruisant et de l'enseigner en la consolant « *familiariter ad se sumpsit...* ut eos *docendo consolaretur et consolando doceret* ». (4) Parmi les âmes, Jésus possède un parterre, où il recueille les lys, c'est quand il en attire à lui par une *familiarité spirituelle* « *cum ad se plures quadam familiaritate spirituali trahit.* (5) C'est là que Jésus se fait connaître aux âmes contemplatives, qui entendent les colloques de la divine familiarité. « *Cognoscitur etiam quasi per colloquium, et hoc a contemplativis, qui audiunt colloquia divinae familiaritatis* ». (6) Ce colloque de la divine familiarité rejoint cette autre expression de saint Bonaventure que nous avons citée

(1) *Op. S. Bon.* t. VII, p. 469, n° 57.
(2) Luc XIV. 1-10.
(3) *Op. S. Bon.* t. VII, p. 364, n° 21 et note 13.
(4) Id. t. VII, p. 467, n° 53.
(5) Id. t. VI, p. 633, col. 1, n° 4.
(6) Id. ibid. t. VI, p. 602, n° 3.

Digitized by Google

plus haut : *Mutuam allocutionem sponsi sponsae :* le dialogue intime de l'Époux et de l'épouse.

C. IX. De Carentia omnis solatii. *De l'absence de toute consolation.*

Cette amitié familière de Jésus, dont nous a entretenu le chapitre VIII, il s'entend que, par sa suavité, elle devient *objet d'expérience* de l'âme chrétienne. Ce fait a pour conséquence *l'épreuve* dont nous parle ce chapitre IX : *L'absence de la consolation, par l'éloignement de Jésus.* Ce sujet n'est qu'esquissé dans ce livre ; il sera repris avec plus d'ampleur, au livre *de Consolatione interna.*

Saint Bonaventure nous entretient de cette péripétie de la vie intérieure, au commentaire du chapitre XVI, de l'évangile de saint Jean ; il le fait avec la plénitude concise, qui lui est habituelle. L'enseignement du Maître, en saint Jean, ne s'adresse pas seulement aux apôtres, il renferme une doctrine générale pour tous les chrétiens. « *Dans cette partie, le Seigneur a l'intention de confirmer ses disciples* DANS L'ATTENTE DE L'ESPÉRANCE ; *Il les console de façon multiple, contre le* TROUBLE ET LA DÉSOLATION DE SON ABSENCE ».

S. Bonaventura.

In hac parte intendit eos confirmare *in spei exspectatione. consolans eos* multipliciter contra turbationem et *desolationem de suo recessu.*

Triplex genus *consolationis.* Prima ex *spiritus sancti missione* ad dandam intelligentiam — secunda vero ex *Filii visitatione*, ad dandam *laetitiam* — tertia ex *Patris exauditione*, ad pacem et confidentiam. (1)

Dubitationi satisfacit, ostendens *duplex tempus,* scilicet *tribulationis* et *consolationis.* (2)

Ad illud quod objicitur, quod

Imitatio Christi. L. II, c. IX.

Cum *ablata fuerit consolatio*, non statim *desperes ;* sed cum humilitate et patientia, exspecta coelestem *visitationem ;* quoniam potens est Deus ampliorem tibi redonare *consolationem.*

... non est *desperandum* nobis infirmis et pauperibus, si interdum in fervore, interdum in frigiditate sumus...

Super quid igitur *sperare possum*, aut in quo considere debeo, nisi in sola magna misericordia Dei et in *sola spe gratiae* cœlestis.

... transibit hora illa et sequetur *tentatio.*

(1) *Op. S. Bon.* t. VI, p. 457, n. 10.
(2) Id. ibid. p. 462, n° 30.

Digitized by Google

prius debet homo *tentari*, quam in amicum assumi : dicendum quod illud intelligitur de *illa amicitia quae facit hominem Deo privatum et familiorem*. (1)

... ita tristamini, sed e contrario debetis *consolari de recessu*... et ratio hujus : *quia nisi fueritis desolati non consolabimini*.

Nullus sanctus fuit... qui prius vel postea non fuerit *tentatus*.

Solet enim sequentis *consolationis tentatio praecedens esse signum*.

Nam *tentationibus probatis* cœlestis promittitur *consolatio*.

On retrouve dans les âmes, les mêmes symptômes que chez les apôtres ; l'amour-propre, une certaine inintelligence, ce que l'on enferme dans le terme de *caro, carnaliter,* est la source de leurs tribulations. « L'annonce de l'éloignement de Jésus rendit les disciples tristes et non plus aimants. La tristesse a rempli vos cœurs, leur dit Jésus ; signe de l'abondance de la tristesse chez ses disciples, parce qu'ils ne considéraient que cette absence et non les fruits qu'elle devait produire. *Ex hoc recessu facti erant discipuli non diligentes sed tristes. — Tristitia implevit cor vestrum, in quo significatur abundantia tristitiae, quia solum considerabant absentiam et non absentiae fructum* » (2). « Consolés sensiblement par la présence corporelle du Christ, les apôtres ne désirent pas d'autre consolation. *Consolati sensibiliter praesentia corporali Christi non desiderabant aliam consolationem* » (3). A la première révélation de cette douce présence, combien s'écrient avec saint Pierre sur le Thabor : *Bonum est nos hic esse !* Ils oublient qu'il faut redescendre dans la plaine de la lutte et de la crucifixion. « *Parvum habebant adhuc discipuli intellectum* » (4). N'ayant encore que peu d'intelligence des mystères de Jésus, ils s'attristent, alors qu'au contraire ils devraient se réjouir de son absence. « *Modus habendus est in tristitia... debet tristitia temperari gaudio* » (5). Car s'ils ne sont pas désolés, ils ne peuvent être consolés. Il y a un double temps dans la vie, le temps de la tribulation, le temps de la consolation.

D'ailleurs la consolation visible leur étant enlevée, la consolation invisible leur sera donnée. La tristesse de la désolation spirituelle, qu'éprouve l'âme de l'éloignement de l'Époux,

(1) *Op. S. Bonav.* t. II, p. 701, ad. 5.
(2) Id. t. VI, p. 458, n. 11-12.
(3) Id. ibid. p. 460 n. 24.
(4) Id. ibid. p. 461, n. 29.
(5) Id. ibid. p. 463-4.

Digitized by Google

s'accompagne toujours d'une austère consolation. Jésus est toujours dans l'âme, quoique sa présence lui soit devenue insensible. Cette absence n'enlève pas nécessairement, l'abondance du dévouement à Dieu, la vigueur de la bonne opération et l'espérance de l'éternelle rétribution. « *Subtracta consolatione visibili, dabitur vobis consolatio invisibilis. — Tristitia spiritualis desolationis, quam habet anima propter absentiam sponsi, semper habet intra se admixtam veritatem consolationis — (non) aufert pinguedinem devotionis — vigorem bonae operationis, spem aeternae retributionis* » (1).

La grâce l'aidant ainsi à se dépouiller de son amour-propre, l'âme comprend et expérimente ces paroles de l'Imitation, en ce chapitre IX : « Ce n'est pas sans combattre beaucoup et longtemps contre lui-même que l'homme parvient à *se dominer complètement* et à *ramener pleinement à Dieu toutes ses affections*. — Quand on s'appuie sur soi-même, on glisse aisément aux consolations humaines. — Mais celui qui a le *véritable amour du Christ et un zèle ardent pour les vertus*, n'est point *avide de ces consolations et ne cherche point ces douceurs sensibles* mais plutôt de *fortes épreuves* et de *durs travaux*, à endurer pour Jésus-Christ » (2).

C. X. De gratitudine pro gratia Dei. *De la reconnaissance pour la grâce de Dieu.*

La gratitude, nous l'avons vu, est regardée dans un sens très large, par saint Bonaventure, comme le *sentiment fondamental de la Voie illuminative*, en quelque sorte comme le résumé des rapports d'humilité de l'âme avec Dieu. Si l'humilité consiste à proclamer l'excellence de la nature divine et la dépendance de la nature créée, elle doit proclamer aussi *l'excellence de l'opération divine dans la créature,* sa nécessité et l'origine des dons, qui nous sont communiqués continuellement. Aussi est-ce une des principales tentations de la vie spirituelle, que de s'attribuer, dans l'illusion de l'amour-propre, ce qui n'appartient qu'à Dieu. De toute nécessité, il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu ; sans quoi nous posons un obstacle à la continuation de l'affluence des dons d'en haut, en notre âme. Avec plus ou moins d'inadvertance, c'est l'orgueil du pharisien de la parabole évangélique (3).

(1) *Op. S. Bon.* t. VI, p. 458, n. 13. — p. 607, n. 1, 2 et 3.
(2) *De Imit. Christi.* L. II, c. IX in medio.
(3) Luc. 18. v. 9 et seq.

Digitized by Google

Cette parabole fut adressée « *ad quosdam qui in se confidebant tamquam justi* », à certains qui se confiaient en eux-mêmes comme justes; par la glorification de leur propre vertu, ajoute le Docteur séraphique, parce qu'ils s'estimaient justes par leurs propres œuvres. « *Per magnificationem virtutis propriae — quando se justum reputat ex suis operibus* ». Cette confiance désordonnée, continue-t-il, est plutôt l'ennemie de la véritable justice ; elle a sa source dans le manque d'humilité, vertu qui constitue le fondement de la justice totale. « *Haec autem confidentia potius est verae justitiae inimica. — Et hoc totum est propter defectum humilitatis, quae est totius justitiae fundamentum* » (1).

Dans cette langue théologique, précise et savoureuse, dont il a le secret, voici comment saint Bonaventure nous expose la philosophie de la prière : « Dieu est très *miséricordieux,* c'est pourquoi très volontiers il condescend à la misère humaine, par l'infusion de la grâce. Mais parce que en même temps, il est *juste,* il n'accorde le don parfait qu'à celui qui le désire. — *Il ne donne la grâce qu'à celui qui rend grâces.* — Il ne communique sa miséricorde qu'à *celui qui reconnaît sa misère.* Ainsi reste sauf notre libre arbitre ; ainsi la *grandeur du don d'en haut ne risque pas d'être avilie*, ainsi *le culte de l'honneur de Dieu est maintenu dans son intégrité.* Il faut donc que celui qui prie, désire le secours divin, *expose ses propres défaillances,* et *rende grâces pour le bienfait reçu gratuitement.* C'est alors que la prière dispose à la réception des charismes surnaturels ; car Dieu veut que nous le priions, afin de pouvoir nous accorder ses faveurs ». *Et quoniam misericordissimum est, ideo lubentissime condescendit humanae miseriae per infusionem gratiae suae. Quia vero simul cum hoc justum est, ideo donum perfectum non dat nisi desideranti, non dat gratiam nisi regratianti, non impendit misericordiam nisi miseriam cognoscenti, ut salva sit libertas arbitrii, et non vilescat nobilitas doni, et integer perseveret cultus honoris divini. Quoniam ergo orantis est divinum affectare subsidium, proprium allegare defectum, et gratias agere propter beneficium gratis datum ; hinc est quod oratio disponit ad susceptionem divinorum charismatum, et Deus orari vult ad hoc, ut munera largiatur* » (2).

L'auteur de l'Imitation nous livre la pensée centrale de ce

(1) *Op. S. Bon.* t. VII, p. 452-453.
(2) Id. t. V. Breviloquium P. V. c. 10 n. 2, p. 263.

Digitized by Google

chapitre, dans ce verset : « *Multum autem contrarietur supernae visitationi falsa libertas animi et magna confidentia sui.* Un grand obstacle aux visites célestes, c'est la fausse liberté de l'esprit et une trop grande confiance en soi ». La liberté fausse de l'esprit, c'est l'indépendance prétendue, vis-à-vis de la coopération divine, de l'esprit qui ne reconnaît pas ce dont il est redevable à Dieu ; il est absolument dans le faux. Qu'est-ce qu'une créature sinon *ens ab alio,* l'être qui dépend d'un autre ? Il est donc dans le faux, à cause de la confiance désordonnée en ses propres forces.

S. BONAVENTURA.

Prima semita humilitatis. Consideratio Dei. Debes enim considerare Deum ut *auctorem omnium bonorum;* quia omnium bonorum est auctor, ideo debemus sibi dicere : omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. Et quia talis est, ideo *sibi omne bonum debes tribuere, et nihil tibi,* considerans, quod non fortitudo tua aut robur manuum tuarum fecit bona, quae habes, quia Dominus fecit nos et non ipsi nos. Et talis consideratio destruit *totam superbiam eorum qui dicunt : manus nostra excelsa et non Dominus fecit haec* (1).

Secundum, quod sponsae Dei in oratione est necessarium est *gratiarum actio,* ut videlicet *suo Creatori cum omni humilitate referet pro beneficiis ab eo jam receptis et adhuc recipiendis.....* Nihil enim est, quod hominem *ita dignum reddit divinis muneribus, sicut semper Deo gratias reddere et agere pro receptis donis* (2).

Deum, o anima, *spiritum sanc-*

IMITATIO CHRISTI. L. II, C. X.

Multum autem *contrariatur supernae visitationi falsa libertas animi* et *magna confidentia sui.*

Deus bene facit consolationis gratiam dando ; sed homo male agit, *non totum Deo, cum gratiarum actione, retribuendo.*

Et ideo *non possunt in nobis dona gratiae fluere, quia ingrati sumus auctori,* nec totum refundimus fontali origini.

Semper *enim debetur gratia, digne gratias referenti,* et auferetur ab elato, quod dari solet humili.

... Doctus dono gratiae et eruditus substractionis verbere, non *sibi audebit quidquam boni attribuere.*

Da *Deo quod Dei est et tibi adscribe quod tuum est ;* hoc est *Deo gratias pro gratia tribue...*

Et qui *totum Deo adscribunt, quidquid boni acceperunt...*

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII. De Perfect. c. II, n. 2, p. 110.
(2) Id. ibid. c. II, n. 3 p. 118.

Digitized by Google

tum semper benedic et sanctifica qui te per suam consolationem mellifluam in bono confortavit dicens : Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Qualiter enim, o anima tenera et delicata, fragilis et infirma, deliciis mundi assueta, gaudiis saeculi hujus tamquam faecibus vinariis more porcorum inebriata, *qualiter potuisses inter tot et tanta antiqui hostis retia,* inter tot falsa consilia, inter tam varia impedimenta, inter tam innumerabilia amicorum consanguineorum et aliorum propinquorum te retrahentium a via amoris et vulnerantium jacula *in bono perstitisse*, tot funibus peccatorum circumplexa, *in bono profecisse,* si non *spiritus sancti gratia fuisses misericorditer adjuta et saepius dulciter consolata et refecta ? In ipsum igitur refunde omnia opera tua, tibi nihil retine.*

Qui gratiam Dei retinere desiderat, sit *gratus pro gratia data,* patiens pro sublata.

Dic cum pura et devota mentis intentione : Omnia opera mea operatus es, Domine. *In conspectu tuo nihil sum, nihil possum; de munere tuo est, quod subsisto, sine te nihil agere valeo...* (1).

Il n'y a peut-être qu'un regret à exprimer, à propos de ce beau chapitre, c'est que l'auteur n'ait point touché un autre aspect de la gratitude envers Dieu : *la communication à nos semblables de la grâce reçue*, car ils sont nos frères dans le Christ. On retient indûment la grâce, *on est ingrat*, non seulement quand on ne la rapporte pas à Dieu, mais quand *on ne la partage point avec les autres*, qu'on *la retient pour soi.* N'oublions pas que dans l'ordre d'acquisition de la charité, la pratique de l'amour du prochain, est un moyen d'acquérir l'amour de Dieu. La grâce de Dieu, avec la communication de l'Esprit-Saint, a dit l'apôtre, parce que cette âme est pleine de grâce, *qui imite Jésus-Christ dans la communication des dons du Saint-Esprit.* Dieu est *la source originelle de la grâce ;* Il donne et ne reçoit pas, parce qu'il est de sa nature de donner. Il faut donc que celui qui est plein de grâce, *soit libéral,* en communiquant aux autres, les dons reçus. Celui-là a reçu la grâce en vain, qui n'en répand rien sur les autres. *La grâce n'est pas une citerne qui conserve l'eau, mais une source qui l'épanche.* « *Conjungit autem gratiam Dei cum communicatione Spiritus sancti, quia illa anima plena est gratia, quae configuratur Christo in communicatione bonorum Spiritus sancti. Deus est fontale principium gratiae et dat, sed non recipit, quia*

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII, De V Festivitatibus. p. 95.

Digitized by Google

suum est dare. Oportet igitur, qui plenus est gratia, quod sit liberalis, communicando aliis quod habet gratiae. Ille in vacuum recipit gratiam, qui nihil gratiae in alios refundit. Non est gratia sicut cisterna sed sicut fons » (1).

C. XI. DE PAUCITATE AMATORUM CRUCIS JESU. *Du petit nombre des amants de la Croix de Jésus.*

C. XII. DE REGIA VIA SANCTAE CRUCIS. *De la voie royale de la sainte Croix.*

Par toute la doctrine de saint Bonaventure, exposée dans ces pages, on peut se rendre compte du sens profond de ces deux chapitres, consacrés au mystère de la croix. Notre crucifixion avec Jésus est le point culminant de son imitation ; mystère incompréhensible à la raison humaine, et répugnant par dessus tout à notre nature déchue. C'est pourquoi le Docteur séraphique conçoit, comme consacrés à son éclaircissement et son acceptation, les dons de conseil et de force ; par eux, nous sommes capables de vouloir et de réaliser la crucifixion de nous-mêmes, chair, intelligence et volonté.

La croix, d'ailleurs, est le signe le plus frappant, le plus convaincant de la charité de Jésus pour nous, c'est le motif le plus capable de nous entraîner à lui rendre amour pour amour, et de nous soumettre entièrement à Lui. « Si grande est la force de l'amour qu'il soumet l'amant au pouvoir de l'aimé, écrit saint Bonaventure. *Tanta enim est vis amoris, ut amantem amato quodammodo subjiciat* ». « Ni la langueur ni la paresse, dit-il encore, ne trouve place, là où l'aiguillon de l'amour éperonne toujours vers de plus grands desseins. *Neque enim languor vel desidia locum habet, ubi amoris stimulus semper ad majora perurget* » (2).

Croyons-en le témoignage du Saint qui a mérité qu'on rappelle sa dévotion à la Passion de la manière suivante : « *Incruentum Filii tui sacrificium offerentes, Te supplices exoramus, Omnipotens Deus, ut sicut Passionis Ejus jugis meditatio intellectum sancti Bonaventurae pontificis erudivit, ita mentes et corda nostra igne caritatis inflammet.* Dieu tout-puissant, en Vous offrant le sacrifice non sanglant de votre Fils, nous vous demandons suppliants, que la continuelle méditation de sa Passion,

(1) *Op. S. Bon.* t. IX, p. 480, col. 2.
(2) Id. t. II, p. 503. — t. VIII. Legenda, ch. XIV, n. 1, p. 545.

Digitized by Google

de même qu'elle a instruit l'intelligence de saint Bonaventure, enflamme nos esprits et nos cœurs du feu de la charité » (1).

Nous terminons cette étude du IIe livre de l'*Imitation*, par une dernière citation, savoureusenent synthétique, de tout ce que nous avons exposé.

La *merveilleuse profondeur du mystère de la Passion du Seigneur* nous apparait en ceci, qu'elle est le point d'aboutissement de toute la révélation prophétique. En annonçant le Christ, tous les prophètes ont en vue principalement, sa triple dignité de *Roi,* de *Docteur,* de *Prêtre,* selon la triple perfection de la puissance, de la vérité, de la bonté. *Roi,* il nous dirige par les commandements et les jugements — *Docteur*, par l'enseignemeut de ses mystères et par ses exemples — *Prêtre*, par le sacrifice et les sacrements. « *Secundum quod Rex regit nos per praecepta et judicia ; secundum quod magister per mysteria et exempla ; secundum quod sacerdos sanctificat nos per sacrificia et sacramentà* » (2).

Sacrificia et sacramenta, voilà la transition spontanée qui nous mêne au livre IV, *De sacramento* et à sa connexion intime avec la *Voie Illuminative*.

(A suivre.)

P. SYMPHORIEN.
O. M. C.

(1) *Missale F. M. Capuccinorum*. Secreta festi sancti Bonaventurae.
(2) *Op. S. Bon.* t. VII, p. 468, n. 54.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

CHAPITRE IV

LE TIERS-ORDRE ET LE CLERGÉ SÉCULIER

Mais il serait injuste d'attribuer exclusivement aux Frères-Mineurs et aux Tertiaires Réguliers l'honneur d'avoir dirigé et maintenu le Tiers-Ordre dans les voies de la perfection séraphique. Leur action n'aurait été ni aussi efficace, ni aussi étendue, si le clergé séculier n'y avait prêté son concours dévoué. De fait aussi bien qu'en principe, celui-ci est inséparable de celle-là. C'est pourquoi il convient d'exposer, tout au moins à grands traits, la coopération sacerdotale à la sanctification du monde par le Tiers-Ordre.

(1) Cf. *Études Franciscaines,* octobre-décembre 1921. — Nos lecteurs seront heureux d'avoir connaissance de la lettre suivante que Sa Sainteté Benoît XV, d'heureuse mémoire, faisait adresser par son Secrétaire d'État au T. R. P. Frédégand pour son docte travail sur le T.-O. — Les « *Études Franciscaines* » en publient actuellement la traduction française due à la bienveillance du R^e P. Venance. (N. D. L. R.)

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT DE SA SAINTETÉ

—

N°B. 28124

Du Vatican, 22 novembre 1921.

Révérendissime Père,

Je suis heureux de vous dire ici toute la bienveillance avec laquelle l'Auguste Pontife a daigné accueillir l' « Essai historique sur le Tiers-Ordre séculier de Saint François », dont Votre Paternité Révérendissime a bien voulu lui faire le pieux hommage.

Sa Sainteté, qui se glorifie d'appartenir à la grande Famille Franciscaine, a jeté un rapide coup d'œil sur les divers chapitres de l'opuscule, et s'est plu à signaler le grand profit que tireront de votre travail tous ceux qui désirent connaître le passé

Digitized by Google

Cette coopération se présente à nous sous un double aspect : celui de l'*exemple* et celui de l'*action directe,* en vue du progrès spirituel des Fraternités de Tertiaires.

Ainsi que nous l'avons vu, dès les origines, bon nombre de prêtres séculiers entrèrent dans le Tiers-Ordre, y attirant, par le fait même, les fidèles confiés à leur garde. De Thomas de Celano aux auteurs modernes, nombreux sont les témoignages qui attestent l'empressement des prêtres à revêtir les livrées de la pénitence (1). Nombreux aussi sont ceux qui proclament la sainteté des prêtres tertiaires.

En effet, le Tiers-Ordre compte parmi ses membres les gloires les plus pures du clergé séculier, comme S. Yves de Bretagne, S. Charles Borromée, le B. curé d'Ars et le B. Cottolengo, fondateur de l'œuvre la plus prodigieuse de nos temps : la Petite Maison de la Divine Providence à Turin (2). Nous pourrions sans peine allonger indéfiniment la liste, en citant les papes, les cardinaux, les évêques, les fondateurs d'ordres et de congrégations inscrits au livre d'or de la milice séculière franciscaine. Mais nous donnons à ce sujet, des indications suffisantes

du Tiers-Ordre et étudier plus à fond les mérites d'une Association, qui permet aux personnes mêmes du monde de s'abreuver à cette source de vie, qu'est l'esprit séraphique du Petit Pauvre d'Assise.

Le Saint Père souhaite à votre œuvre la plus large diffusion ; sa lecture, il en est persuadé, éclairera les fidèles sur le développement historique de cette sainte institution et sur l'influence bienfaisante exercée par elle au cours des siècles ; ils l'en aimeront davantage, et, de leur ferveur, jaillissant un zèle éclairé, ils s'en feront les apôtres.

A la joie d'être l'interprète d'aussi augustes sentiments, se joint pour moi celle de vous dire que Sa Sainteté, en gage des faveurs célestes et en témoignage de Sa paternelle bienveillance, vous donne de tout cœur la Bénédiction Apostolique sollicitée.

Je saisis cette occasion pour vous renouveler l'expression de ma sincère et particulière estime, et me dire

de V. Paternité Rév^me^
le très affectueux en Notre-Seigneur,
P. C. GASPARRI.

Au Rév^me^ P. FRÉDÉGAND d'ANVERS
Archiviste des Frères Mineurs Capucins
ROME.

(1) *Celano,* éd. cit. du P. Édouard d'Alençon, *Legenda Prima,* XV, 40 : « Coeperunt multi de populo, nobiles et ignobiles, *clerici* et laici, divina inspiratione compuncti, ad sanctum Franciscum accedere, cupientes sub ejus disciplina et magisterio perpetuo militare ».

(2) P. Hilaire de Paris, *Liber Tertii Ordinis*, p. 178. Genève-Paris, 1888 ; P. Norbert, O. F. M., *Nouvelle vie de S. Yves de Bretagne*, p. 139, p. 302 sv. Vannes, 1892 ; G. Antonelli-Costaggini, *Vita del B. G. B. Cottolengo*, p. 33 sv. Rome-Turin, 1917, sur S. Charles Borromée : *Annali Francescani*, t. V, 1875, p. 457 ; *Revue Sacerdotale du Tiers-Ordre*, t. V, 1921, p. 277.

Digitized by Google

en d'autres parties de cette étude (1). Au surplus, une liste pèche aisément par excès ou par défaut et omet volontiers les noms sublimes mais obscurs, comme celui de cet admirable abbé Chiarelli, l'ami des pauvres de Paris, il y a quelque soixante ans (2).

C'est pourquoi nous nous bornons à constater que depuis sept siècles, le Tiers-Ordre séculier de S. François a sanctifié le prêtre. Afin de promouvoir davantage cette œuvre de sanctification, on a institué depuis quelques années des Fraternités sacerdotales du Tiers-Ordre, qui réunissent dans une même congrégation les clercs d'un même séminaire, ou les prêtres d'une même circonscription ecclésiastique. Une association de ce genre fut créée à Rome en 1901, sous l'impulsion du pieux cardinal Vivès y Tuto, Frère-Mineur-Capucin. Le premier ministre de la fraternité naissante fut Mgr Jacques della Chiesa, alors substitut de la Secrétairerie d'État, depuis Benoit XV, de sainte mémoire (3).

Depuis lors, ces Congrégations sacerdotales se sont fondées en d'autres villes d'Italie; à Bologne, grâce à son archevêque d'alors, Mgr della Chiesa, à Milan, par l'entremise du fervent cardinal-tertiaire Ferrari. Il en existe plusieurs en France, Paris, Laval, Roubaix, Pau, Poitiers, Nantes, Strasbourg, etc. en Belgique (Iseghem, Tournai, Anvers) et en Hollande (Bréda) (4). On ne peut que souhaiter la diffusion de ces Fraternités sacerdotales, car là mieux qu'ailleurs pourront se former des directeurs zélés et éclairés des congrégations paroissiales du Tiers-Ordre.

A celui-ci le clergé séculier a donné, outre la coopération de l'exemple, le concours de *l'action discrète*. Rappelons d'abord que, à défaut de chapelle franciscaine, l'assemblée mensuelle du Tiers-Ordre se tint dès le début dans l'église paroissiale. De

(1) Voyez les chap. IV, VI et VII.

(2) *Annales Franciscaines*, t. V, 1868, p. 55.

(3) Cfr notre étude : *La Famiglia di S. S. Benedetto XV e l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, p. 9, Rome, 1916; P. Leone da Caluso, O. M. Cap. *La pia Fratellanza dei Sacerdoti del Terzi Ordine secolare di S. Francesco dal Papa*, dans les *Annali Francescani*, t. LII, 1921, p. 244.

(4) Faveurs spirituelles accordées par le S. Siège à certaines Fraternités sacerdotales : *Analecta Ord. Min. Cap.*, t. XXXVI, 1920, p. 324; t. XXXVII, 1921, p. 121. E. Moscatelli, *Le Tiers-Ordre et le Clergé*, dans la *Revue sacerdotale du Tiers-Ordre*, t. V, 1921, p. 302; P. A. Leroux, O. M. Cap. *Le Tiers-Ordre sacerdotal au diocèse de Strasbourg*, *Ibidem*, p. 308; *Col Clero y la Enciclica de S. S. Benedicto XV, sobre la Tercera Orden Franciscana*, dans *Col Apostolado Franciscano*, t. XIII, 1921. p. 100 sv.

Digitized by Google

plus, le clergé prit une part active à la direction de la Fraternité Tertiaire. Nous ne pourrions entrer dans les détails sous peine de nous répéter. Mais la prescription suivante des Statuts généraux publiés par Innocent XI sur le Tiers-Ordre (1688), est plus éloquente qu'une longue série de faits :

« Dans les localités retirées, le gardien du couvent le plus proche pourra déléguer aux curés-tertiaires la faculté d'examiner les candidats et de les recevoir au Tiers-Ordre. Dans les villages, les Frères et Sœurs Tertiaires pourront s'adresser à un prêtre séculier, afin qu'il obtienne du P. Gardien le pouvoir de les assister, comme le fait le Visiteur religieux. Ils pourront de même tenir les réunions et faire les élections aux différents offices. Mais le droit de visite annuelle reste réservé au Visiteur religieux » (1).

Soucieux d'étendre la collaboration précieuse du clergé séculier à la propagation du Tiers-Ordre, Léon XIII chargea en 1882 son secrétaire d'État, le cardinal Jacobini, d'envoyer aux évêques, surtout à ceux d'Italie, quelques recommandations opportunes qui forment la conclusion pratique de l'encyclique « Auspicato ». Nous y lisons :

... « Il convient qu'il y ait un peu partout (*multis in locis*) des prêtres pourvus de la faculté de recevoir les fidèles au Tiers-Ordre. Les pouvoirs ordinaires résident auprès des différentes familles Franciscaines. Mais là où il n'existe pas de couvent Franciscain, veuillez recourir, R^me^ Seigneur, aux ministres provinciaux et généraux, afin qu'ils prennent les mesures nécessaires, soit en envoyant un religieux dans les paroisses, soit en déléguant les curés. Chaque trimestre, vous vous ferez transmettre par les curés délégués la liste des Tertiaires nouvellement inscrits, que vous voudrez bien me communiquer ensuite ». Peu de jours après, le cardinal-vicaire de Rome, Lucido Parocchi, adressait une circulaire analogue aux curés de la Ville Eternelle (2).

Pie X, qui, étant simple curé, institua et dirigea avec amour deux Fraternités florissantes de Frères et de Sœurs, devenu pape, s'employa avec zèle à promouvoir l'œuvre du clergé séculier en faveur du Tiers-Ordre : « Pour assurer l'avenir de celui-ci, écrit-il dans la lettre « Tertium Franciscalium Ordinem » aux ministres généraux du premier Ordre (8 sept. 1912), rien ne paraît plus désirable que l'érection des Fraternités, non seulement

(1) P. Hilaire de Paris, *Liber Tertii Ordinis. o. c.* p. 696.

(2) *Leonis PP. XIII Acta ad Tertium Franciscalium Ordinem pertinentia, collecta a P. M. Fernandez Garcia,* O. F. M. p. 30. Quaracchi, 1901.

Digitized by Google

auprès des couvents du premier Ordre, mais aussi auprès des autres églises et surtout auprès des églises paroissiales. Que la direction de ces Fraternités soit confiée aux curés sur le conseil des évêques, à moins que les circonstances locales ne s'y opposent et tout en sauvegardant toujours le droit et l'office des supérieurs du premier Ordre » (1).

Benoit XV enfin, vient d'ouvrir tout large le champ de l'apostolat Franciscain au clergé séculier, en exprimant le vœu, dans l'encyclique « Sacra propediem » (6 janv. 1921) que le Tiers-Ordre de la Pénitence soit érigé dans chaque ville, village ou hameau, et que toutes les Associations catholiques de jeunes gens, de femmes et d'ouvriers s'y inscrivent.

Au désir des Souverains Pontifes a correspondu toujours l'action du clergé séculier en vue de propager le Tiers-Ordre. Sans doute, cette action s'est déployée d'une manière moins collective et plus anonyme que chez les Frères-Mineurs, mais elle n'en fut pas moins efficace. Pour s'en faire une idée, il suffit d'examiner quelques registres de Fraternités paroissiales, de lire les œuvres, la correspondance ou la vie d'ecclésiastiques éminents. C'est alors qu'on se rend compte de la place importante que S. François et son œuvre ont occupée de tout temps dans l'existence du clergé.

Tout le monde sait par exemple, combien S. François de Sales, chordigère et affilié à l'Ordre Franciscain (10 janv. 1600), aimait à citer les exemples et les paroles de son séraphique patron. (2) Ce qui est moins connu, c'est le zèle et le dévouement des dignes prêtres qui ont, après la Révolution, relevé en France les Fraternités du Tiers-Ordre. Parmi eux se distingua le chanoine François Tresvaux du Fraval, vicaire général et official du diocèse de Paris.

Dès 1816, il avait obtenu de Rome les pouvoirs d'imposer le saint habit de la Pénitence, de déléguer et d'instituer des directeurs. Sous son impulsion, le Tiers-Ordre reprit une vigueur nouvelle en Vendée et en Bretagne. Afin de le faire mieux connaître, il en réédita l'*Exposition de la Règle*. Attaché au diocèse de Paris, il reçut lui-même au Tiers-Ordre plusieurs ecclésiastiques et un assez grand nombre d'autres personnes.

(1) *Analecta Ord. Min. Cap.*, t. XXVIII, 1912, p. 295; P. H. M. Mileta, O. M. Conv. *Enchiridion pro Directoribus congregationum Tertii Ord. Saec. S. P. Francisci Assisiensis*, p. 22. Rome, 1913.

(2) *Année sainte des Religieuses de la Visitation*, t. I, p. 234; *Œuvres de S. François de Sales*, t. XIII, p. 266, n. 2. Lyon-Paris, 1904.

Digitized by Google

Il les groupa en congrégation et leur assigna l'église de Saint-Germain des Prés, où ils tinrent leurs réunions mensuelles sous la direction de M. Marie, vicaire de la paroisse. En 1852, lorsque les Fr. Mineurs-Capucins s'établirent à Paris, M. Marie, devenu curé, de concert avec le chanoine Tresvaux et l'autorité diocésaine, remit entre leurs mains la conduite de la Fraternité, avec le sceau et les registres (1).

En Franche-Comté, c'est le chanoine Roland, directeur du grand séminaire de Lons-le-Saulnier, qui restaura le Tiers-Ordre. Père spirituel des Clarisses de Poligny, où se conserve le corps de sainte Colette, une vénérable religieuse ne cessait de lui répéter qu'il rétablirait l'Ordre Franciscain de la Pénitence dans le diocèse de Saint-Claude. En effet, dès 1841, le saint prêtre se fit recevoir au Tiers-Ordre et en fut depuis lors le zélé propagateur. Bon nombre de personnes, dirigées par lui, aspirèrent bientôt à revêtir les livrées de la pénitence. Après avoir obtenu les autorisations nécessaires, il les admit au noviciat et à la profession et les réunit périodiquement dans la chapelle de S. Étienne de Coldres. Ce fut là l'humble noyau qui donna naissance aux florissantes Fraternités qui se fondèrent à bref délai dans le diocèse de Saint-Claude. Ce fut là aussi que se recruta le premier personnel de l'orphelinat pour jeunes filles connu sous le nom de Providence de Macornoy. Le 4 octobre 1857, la fondatrice et ses associées prononçaient les vœux du Tiers-Ordre régulier entre les mains du chanoine Roland, dont le cœur débordait de joie à la vue du couronnement de son œuvre (2).

En 1851, l'abbé d'Aulnois érige la première congrégation du Tiers-Ordre à Genève (3). A Moissac, c'est le curé Augustin Viguié, qui en fait l'œuvre la plus chère à son cœur (1857) (4). A Saint-Quentin, le chanoine Tavernier, curé-archiprêtre, dirige lui-même les deux congrégations de Tertiaires qu'il a créées (5). Au Mans, le vicaire général, Benjamin Heurtebize, donne le même exemple et, observateur scrupuleux des prescriptions canoniques, s'adresse en cas de doute au Définitoire général des Frères-Mineurs-Capucins (1863) (6). A Cahors, c'est l'évêque

(1) *Annales Franciscaines*, t. I, 1861-63, p. 364.
(2) Id., t. II, 1863-65, p. 586 ; t. III, 1865-67, p. 626, 656.
(3) Id., t. V, 1868-69, p. 352.
(4) Id., t. III, 1865-67, p. 765.
(5) Id., t. II, 1863-65, p. 588.
(6) R^me P. Venance de Lisle-en-Rigault, Min. Gén. O. M. Cap. *Monumenta ad constitutiones Ord. Fr. Minorum Capuccinorum pertinentia*, p. 651. Rome, 1916.

Digitized by Google

lui-même, Mgr Bardou, qui établit la congrégation du Tiers-Ordre et la voit croître en ferveur et en nombre à tel point que le succès dépasse ses espérances (1857) (1).

Écoutons encore un digne curé du « bon vieux temps » nous faire part de son expérience et, sans y penser, de son zèle : .... En 1843, nommé à la cure de Saint-Pierre de Cholet, je trouvai cinq hommes et douze femmes se cachant dans un grenier pour se revêtir de l'habit de S. François, et réciter en chœur chaque dimanche le saint Office. Etonné de les voir si timides dans un pays chrétien comme la Vendée, je leur en demandai la cause : On se moquerait de nos réunions, me dit-on, et si on nous voyait ainsi vêtus, l'on nous raillerait. Aussi, pour éviter toute raillerie, nous nous glissons ici les uns après les autres, et quand nous prenons le saint habit ou faisons profession, nous allons à Belle-Fontaine, monastère de Trappistes, à deux lieues d'ici, et le Révérend Père abbé, notre supérieur, préside l'assemblée ».

« Content d'avoir trouvé ce trésor enfoui, je me rendis près du bon Père, qui, satisfait de me voir entrer dans ses vues, me proposa de se démettre en ma faveur. M. l'abbé Tresvaux, de Paris, régla l'affaire, et me mit à la place, quoique bien indigne, du bon Père abbé. Alors, fort de mon titre, je crus devoir rassurer mes timides brebis et les engager à se montrer au grand jour leur montrant comme une vraie gloire la chance d'être regardées comme folles à l'exemple de leur saint Fondateur. Leur soumission fut bénie du bon Dieu ».

« Je fis préparer une petite chapelle, j'y donnai les exercices d'une retraite au troupeau, et à la clôture la porte fut ouverte au public, qui admira au lieu de critiquer : depuis ce jour, la Congrégation des hommes fut mise de côté, ne prévoyant pas pouvoir l'augmenter, mais celle des femmes s'accrut ».

« Pour soulager les nombreux malheureux de ma populeuse paroisse, composée d'ouvriers tisserands, j'avais besoin d'auxiliaires dévouées : Je fus les chercher chez mes Franciscaines. Quatre se dévouèrent. Je fis construire une salle pour y réunir toutes les vieilles femmes pendant l'hiver, afin de les y chauffer et de leur donner la soupe. Vingt, tout d'abord, s'y rendirent et les bonnes Sœurs allaient quêter pour subvenir aux besoins du chauffoir. La salle devint bientôt insuffisante ; alors j'achetai un terrain que je croyais vaste et j'y fis construire une grande maison et une chapelle : huit Tertiaires vinrent y loger pour

(1) *Annales Franciscaines*, t. I, 1861-63, p. 573.

Digitized by Google

y distribuer les aumônes aux pauvres et y recevoir chaque dimanche toutes les Sœurs éparses dans la ville, afin d'y réciter le saint Office en commun ; une cloche fut placée sur la maison, destinée à donner pendant la semaine le signal de l'heure à laquelle chacune des Sœurs devait réciter le saint Office, et adresser ensemble, quoique séparées, leurs prières au bon Dieu de tous les coins de la cité... (1)

Bientôt la maison des Tertiaires fut pourvue d'une lingerie et d'une bibliothèque ; on organisa l'assistance des malades à domicile, on accompagna les morts à leur dernière demeure en récitant des prières ; l'Association des Mères chrétiennes, les membres de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance tinrent leurs réunions dans la chapelle des Tertiaires, on y institua l'adoration du Très-Saint Sacrement, bref, en peu de temps, la Fraternité de Cholet devint l'école de sanctification et de dévouement où les œuvres de la paroisse recrutèrent leurs ouvriers d'élite et où la vie religieuse trouva son plus puissant levier.

C'est l'histoire de toutes les paroisses où la congrégation du Tiers-Ordre a rencontré dans le prêtre séculier, un directeur zélé et intelligent. Car, *si le Tiers-Ordre sanctifie le prêtre, il sanctifie aussi la paroisse* et fournit à son édifice spirituel une charpente solide. Tous ceux qui ont tenté loyalement l'essai, en ont fait la preuve, et bien souvent les préventions les plus fortes ont dû céder devant l'évidence (2).

(1) D'une lettre adressée le 20 octobre 1861 au P. Directeur des *Annales Franciscaines*, t. I, p. 107.

(2) Témoin, ce brave curé du Trentin, qui fit, en juin 1889, l'aveu suivant au R^me^ P. Bernard d'Andermatt, alors Ministre général des Frères-Mineurs-Capucins : « Un de vos pères était en tournée de mission chez moi et exhortait les fidèles à entrer dans le Tiers-Ordre. J'ignorais complètement ce qu'était cette institution. Je n'en fus pas moins très mécontent du prédicateur et je lui reprochai vertement de vouloir introduire des nouveautés dans ma paroisse. Mais voilà qu'après quelque temps je constate que mes paroissiens, pris d'un beau zèle, mettent plus d'assiduité à fréquenter les offices et les sacrements. Je ne pus tout d'abord m'expliquer la cause de cet accroissement de ferveur. Ayant poursuivi mes recherches, je découvris qu'à la suite du sermon incriminé, un certain nombre de mes paroissiens étaient, à mon insu, allés trouver le Père dans son Couvent pour se faire admettre au Tiers-Ordre. De là le redoublement de zèle. Alors mes yeux s'ouvrirent : je devins Tertiaire moi-même, et je m'en trouve on ne peut plus heureux. Je puis vous assurer que l'érection du Tiers-Ordre dans ma paroisse y a produit un revirement si profond que je ne la reconnais plus moi-même ». Le fait fut raconté par le R^me^ P. Bernard d'Andermatt aux Tertiaires de Fribourg, le 4 octobre 1894. Cfr. *Bedeutung des Dritten Ordens für die Pfarrei und das Kirchliche Vereinswesen*, dans *St Fidelis-Glöcklein, t.* III, 1915, p. 135.

Digitized by Google

*
* *

Aucune époque autant que la nôtre n'a réclamé du prêtre une collaboration aussi variée à toute espèce d'œuvres religieuses, sociales et scientifiques. Pour que son action sur des terrains aussi divers soit féconde et durable, il faut qu'il soit animé d'un esprit intérieur, d'un désir constant de sainteté et de sacrifice qui illumine et dirige toutes ses entreprises. Nous appuyant sur les exemples du passé, nous croyons pouvoir affirmer que c'est dans le Tiers-Ordre qu'il puisera la force de se sanctifier lui-même et le dévouement pour sanctifier ses ouailles. De plus, son inscription dans la milice séraphique lui assurera le concours précieux de ses confrères en S. François du premier et du troisième Ordre. Au lieu d'être un isolé dont l'effort s'éparpille en tentatives personnelles, il aura part aux mérites surnaturels et aux ressources morales de la corporation religieuse la plus puissante de nos jours, de l'évangélique Fraternité Franciscaine, qui pénètre toutes les couches de la société et dont sept siècles d'existence n'ont pu entamer la vigueur juvénile (1).

CHAPITRE V

LA VIE RELIGIEUSE DU TIERS-ORDRE

L'œuvre si active et si continue des Papes en faveur du Tiers-Ordre ne se borna point à l'unir étroitement à l'Ordre des Frères-Mineurs et au clergé séculier ni à lui procurer l'autonomie juridique. Ils veillèrent davantage encore avec un soin paternel à promouvoir le développement de sa vie religieuse. En outre, ils l'adaptèrent sagement aux besoins et aux aspirations

(1) P. Aimé Le Roux, O. M. Cap. *Le Tiers-Ordre et le Prêtre*, passim. Paris, 1912 ; *Jubiléboek der Wereldlijke Derde-Orde van S. Franciscus*, p. 81 sv. Weert, 1921 ; *Le Tiers-Ordre Franciscain et l'organisation catholique*, dans *La Croix* du 28 octobre 1910, par le P. Gratien, O. M. Cap. Outre la *Revue sacerdotale du Tiers-Ordre de S. François*, publiée par les Fr. Min. Capucins de la Prov. de Paris, il existe, à notre connaissance, six autres Revues Franciscaines destinées aux Directeurs de Congrégations et aux prêtres-tertiaires : *Maandblad voor Directeuren der Derde-Orde van S. Franciscus*. Weert, (Hollande); *Priesterblad der Derde-Orde*. Herenthals, (Belgique); *Feuilles sacerdotales du Tiers-Ordre*. ibidem ; *Der Ordensdirektor*. Innsbruck ; *Rivista sacerdotale der Terzo Ordine di S. Francesco*. Milan ; *Bollettino Francescano della Pia Fratellanza dei sacerdoti, del Terz'Ordine in Roma*. A l'exception de la première, ces Revues sont dirigées par des Fr. Min. Capucins. Notons enfin qu'en certain pays, comme en Belgique et en Hollande, se tiennent périodiquement depuis une dizaine d'années, des congrès régionaux pour Directeurs de Congrégations.

Digitized by Google

des divers temps, afin que la vitalité en fut toujours renouvelée et qu'il pût sans trêve exercer son influence salutaire. Pour l'accroissement de la vie spirituelle, comme pour l'adaptation aux temps nouveaux, entreprises connexes, les Souverains Pontifes trouvèrent dans les Tertiaires des fils fidèles et fervents, parmi les Frères-Mineurs comme parmi le clergé séculier des coopérateurs d'un zèle inlassable.

*
* *

L'effort accompli pour *intensifier la vie religieuse* des Tertiaires se remarque déjà dans l'appendice ajouté à la Règle primitive de 1221 (texte de Capistrano) quelques années après son apparition. La confession mensuelle devient obligatoire tandis que la Règle primitive ne prescrivait la confession que trois fois par an. Afin que la réunion mensuelle si profitable au progrès spirituel puisse se tenir régulièrement, on ordonne de nommer un vicaire pour la présider en l'absence du visiteur et des ministres. Le Chapitre des coulpes est institué, et si quelque confrère refuse de confesser le scandale donné ou la faute commise, quiconque en aura connaissance l'accusera publiquement afin qu'on lui impose la pénitence voulue.

Pour que la *justice* fût pleinement sauvegardée, les auteurs de l'appendice ont édicté une prescription qui prouve jusqu'à quel point ils se préoccupaient de former la conscience des Tertiaires. Si quelqu'un, avant d'entrer dans l'Ordre, doute s'il n'a pas acquis quelque bien illicitement, mais ignore à qui il appartient et à combien se monte la restitution, il fera annoncer sur la place publique ou au prône de quelque fête solennelle qu'il est prêt à satisfaire à toutes ses dettes envers qui que ce soit (1).

Le texte de la Règle primitive conservé à Koënigsberg, un peu postérieur à celui de Capristano, contient à la fin des ordonnances particulières qui toutes ont pour but d'assurer l'exacte observance de la Règle. Mentionnons celle qui oblige les Ministres à faire faire la visite de la congrégation trois fois l'an, pendant l'Avent, pendant le Carême et au mois de juin. Enfin les deux dernières prescriptions montrent quel délicat esprit de fraternité chrétienne régnait parmi les Tertiaires : à la mort des parents d'un confrère, le ministre et les Tertiaires, s'ils y sont invités, doivent assister aux funérailles; les uns se rendront

(1) *L'ancienne Règle du T.-O.* publiée par P. Sabatier : *Opuscules de critique historique*. T. I p. 28 et ss. Paris, 1908.

Digitized by Google

directement à l'église, les autres à la maison mortuaire pour accompagner le défunt. Après la sépulture, le Ministre désignera ceux qui tiendront compagnie au frère en deuil pour retourner à la maison. Dispositions analogues pour le décès d'une sœur (1). Mieux que de longs discours ces prescriptions prouvent que la foi et la charité devaient être bien vives parmi les congrégations de Tertiaires dans la première moitié du XIIIe siècle.

Nous retrouvons la même *délicatesse de sentiments chrétiens* dans la partie la plus ancienne des Statuts de la Congrégation Tertiaire de Brescia (1270 environ). Il y est ordonné, par exemple, que si un confrère tombe malade hors de la ville, à une distance qui n'excède pas dix milles, le Ministre et son conseil sont obligés de le faire transporter en ville aux frais de la congrégation. Si le confrère défunt ne peut recevoir la sépulture dans la journée, les Tertiaires désignés par le ministre veilleront son corps en disant des prières. En outre, chaque troisième vendredi du mois, les confrères devaient assister, dans l'église des Frères Mineurs, à une messe de *Requiem* pour les fidèles défunts et spécialement pour les Tertiaires.

Avec le culte des morts, nous voyons croître chez les Tertiaires la dévotion aux Saints et surtout à la T. S. Vierge et à S. François. Marie était la patronne des Pénitents de Brescia et tous les derniers vendredis du mois, ils entendaient la messe en son honneur. La fête de l'Assomption était célébrée avec une grande solennité, d'abord à l'église, et puis dans la salle des réunions, où avait lieu un banquet auquel tous devaient assister ou au moins se faire représenter par un parent. Même prescription pour la fête du Séraphique Père.

Les Tertiaires devaient être de réputation irréprochable et de vie exemplaire, aussi ces mêmes Statuts défendaient de recevoir les candidats de mauvaise réputation : hérétiques, joueurs publics, têtes légères, ivrognes, usuriers, sinon à la suite d'une longue épreuve et après amendement. Ils devaient fuir les tripots, les jeux de hasard même par intermédiaire et ne devaient pas les tolérer chez eux. Il leur était interdit également de fréquenter les auberges (2).

A Brescia aussi les Tertiaires disaient la coulpe, et la visite avait lieu trois fois par an comme l'indiquait déjà l'appendice

(1) *Regula antiqua Ordinis de Pœnitentia* (1121) publiée par le P. Lemmens O. F. M. dans l'*Arch. Fr. hist.* T. VI, 1913, p. 249 ss.

(2) De même les Statuts des Tertiaires Humiliés refusaient l'accès de la congrégation à quiconque se livrait aux jeux de hasard, exerçait un métier scandaleux, buvait

Digitized by Google

à la Règle primitive auquel nous avons fait allusion plus haut. Relevons encore chez les Pénitents de Brescia, deux Statuts qui intéressent la discipline intérieure et prescrivent le respect et l'obéissance à l'égard du ministre. A la réunion mensuelle, personne ne pouvait prendre la parole sans sa permission, et celui qui parlait devait se taire au premier signal du ministre (1).

Le texte italien de la Règle qui vit le jour entre la Règle primitive (1221) et celle de Nicolas IV (1289) reproduit diverses adjonctions déjà mentionnées, comme celles qui regardent la restitution, la confession mensuelle et la coulpe. En outre, les deux dernières prescriptions contenues dans ce texte, ordonnent aux Tertiaires d'assister chaque jour à la messe et de se confesser au moins une fois la semaine. Ceci permet de supposer que là où le texte italien avait force de loi, c'est-à-dire en Toscane, les Tertiaires recevaient la Sainte Eucharistie plus de trois fois l'an, au moins tous les mois ; et ainsi nous pouvons nous faire une idée de l'intensité de leur vie spirituelle (2).

Le texte italien nous amène à la Règle approuvée par Nicolas IV le 19 août 1289. Ce que nous y notons tout d'abord au point de vue religieux qui nous intéresse maintenant, c'est la *Sévérité* plus grande dans l'examen de ceux qui veulent entrer dans l'Ordre. Sur ce point, la Règle primitive enjoint de ne recevoir personne qui soit hérétique ou diffamé pour hérésie. Celui qui était seulement suspect d'hérésie pouvait être admis après qu'il s'était justifié devant l'Évêque. La Règle de Nicolas IV au contraire défend de le recevoir, et si quelqu'un de tel a été reçu qu'il soit immédiatement déféré à l'Inquisiteur pour être puni et corrigé. Cette précaution fut rendue nécessaire à cause des insolentes critiques de l'Église Romaine et des erreurs sur la pauvreté, émanées de fanatiques qui parfois trouvaient bon accueil dans les milieux dévots parce qu'ils se prétendaient disciples de S. François.

dans les tavernes ou sur les places publiques. L. Zanoni, *o. c.* p. 126. Ces prescriptions font écho aux Statuts communaux de cette époque, L. Zukaner. *Le jeu en Italie aux XIIIe et XIVe siècles spécialement à Florence* dans l'*Archivio storico italiano*, T. XVIII, 1886, p. 21.

(1) Édition citée par P. Guerrini dans l'*Arch. Franc.-Hist.* T. I, 1908 p. 547 et ss. Voir aussi les prescriptions minutieuses sur la visite des Tertiaires émanées en 1319 du Chap. prov. des Frères-Mineurs de Spire en Allemagne : *Arch. Franc. Hist.* p. 132. T. IX, 1916.

(2) Cf. l'édition citée du P. A. Van den Wyngaert O. F. M. dans l'*Arch. Franc. Hist.* T. XIII, 1920, p. 26 et ss.

Digitized by Google

Dans la Règle de Nicolas IV, le nombre des confessions et communions est porté à trois par an comme dans la Règle primitive. Mais cette prescription ne fait qu'indiquer un minimum et ne prétend pas limiter la réception des Sacrements. Nous savons en effet que dans les XIIIe et XIVe siècles, nombre de Tertiaires s'approchaient du saint tribunal et de la sainte table plus de trois fois par an (1). Qu'il suffise d'ouvrir la vie des Saints Tertiaires, comme Ste Élisabeth, St Louis, Ste Rose de Viterbe, Ste Marguerite de Cortone, St Yves, de se rappeler les ordonnances mentionnées ci-dessus relatives à la confession mensuelle et hebdomadaire, les nombreux indults pontificaux destinés à faciliter aux Tertiaires en temps d'interdit la réception des Sacrements. Notons du reste que la Règle même de Nicolas IV engage les Tertiaires à assister tous les jours à la messe (2).

Trois mois après l'approbation de cette Règle (14 nov. 1289), la même année, se tint à Bologne un Chapitre Général des Tertiaires de l'Italie septentrionale qui groupa les représentants de vingt-quatre provinces ou cités. Ici encore furent prises des mesures pour accentuer le caractère religieux des Frères de la Pénitence. Outre une prescription qui enjoint de célébrer saintement la fête de St François, nous devons en noter d'autres qui défendent aux Frères d'aller boire dans les tavernes, ou sous les portiques ou sur la voie publique excepté quand ils sont en voyage. De même ils ne pouvaient tenir une auberge par eux-mêmes ou par personne interposée sans la permission du ministre. C'étaient là des moyens pratiques pour leur faire observer la modestie et la tempérance prescrites par la Règle. Pour les rendre plus attachés encore à leur Institut, ce chapitre décida que les Frères seraient inhumés avec leur saint habit (3).

On peut dire que tous les documents qui traitent du Tiers-Ordre tendent, en partie tout au moins, à promouvoir l'observance et à développer l'esprit religieux. L'énumération en serait

(1) Par exemple les Tertiaires tisserands de Middelbourg en Zélande qui, selon leurs statuts de 1332. devaient se confesser et communier *au moins* sept fois par an. *Annuaire de l'Un. cath. de Louvain, o. c.* p. 442, 1911. En 1460, les Supérieurs de la Province des Fr. M. Observants de Bologne portent à *six* les confessions et à *quatre* les communions que leurs sujets pourront administrer aux Tertiaires. Les autres fois, comme au temps pascal, ils devront s'adresser à leurs curés pour recevoir la Ste-Eucharistie Cf. G. di Cantalupo (Picconi), O. F. M. *Atti capitolari delle minoritica prov. di Bologna dell'an. 1458 all'an. 1700.* T. I Parme, 1901.

(2) Texte italien de la Règle *Supra montem* dans les *Croniche degli Ordini di S. Francesco o. c.* Lib. IX, p. 272 ss. Venise. 1582.

(3) *Arch. Franc. Hist.* T. II, 1909 p. 67 ss.

Digitized by Google

fastidieuse. Il importe cependant de relever que dès 1307 Clément V concéda des indulgences aux Tertiaires qui assisteraient à la lecture de la Règle (1). A partir de cette époque les largesses spirituelles des Papes en faveur du Tiers-Ordre se succèdent sans interruption. Avec Boniface VIII, nous voyons concéder pour la première fois aux Tertiaires l'indulgence plénière à l'article de la mort (2). Nombreux sont les Papes qui confirment les privilèges du Tiers-Ordre et en ajoutent de nouveaux. Qu'il suffise de citer, pour le passé, Sixte IV, Clément VII et Benoit XIV, et, pour notre temps, les quatre derniers Papes (3).

Quand les adversaires du dehors et du dedans, la persécution et la tiédeur menacent les Confraternités, les Papes interviennent encore pour les préserver de toute vexation et les maintenir dans la ferveur primitive. Ainsi Boniface IX donna à trois évêques d'Allemagne mandat de rétablir l'observance de la Règle « Supra montem » là où elle s'était relâchée (4). Martin V et Eugène IV se préoccupèrent beaucoup du développement spirituel du Tiers-Ordre en Italie comme au-delà des Alpes. C'était l'époque, où après l'heureuse extinction du schisme d'Occident, l'Ordre de la Pénitence avait repris une vigueur nouvelle principalement sous l'impulsion des Frères-Mineurs-Observants (5).

Au siècle suivant, c'est-à-dire au XVIe siècle, le Tiers-Ordre séculier sentit le contre-coup des épreuves intérieures du Premier Ordre, et eut à subir la crise universelle de la foi et des mœurs qui ouvrit la renaissance païenne et l'hérésie protestante. Dépouillé de quelques-unes de ses exemptions sous Léon X au concile écuménique de Latran (1516), il surmonta les épreuves grâce à la sollicitude des Papes qui travaillèrent sans relâche à intensifier sa vie religieuse. A cet égard nous pourrions citer tous les Papes du XVIe siècle depuis Clément VII jusqu'à Clément VIII (6).

(1) *Arch. Franc. Hist.* T. I. 1908. p. 114 n. 16 ; T. II, 1909. p. 71 ; T. IX 1916. p. 120 : *Analecta de Tertio Ordine* du P. F. Van den Borne O.F.M.

(2) *Bull. Franc.* T. VII p. 156, n. 435 ; concession semblable de Benoit XIII, p. 320, n. 945, de Martin V. p. 582, n. 1546 ; p. 655, n. 1713.

(3) G. Comboni. *o.c.* T. I p. 174 ss. *Bull. Cap.* T. VIII p. 161 ; T. X. p. 240, 247, 324, 339, 438, 564, etc... H. Mileta, *Enchiridion o.c.* p. 75 ss.

(4) *Bull. Franc.* T. VII, p. 47 n. 154.

(5) Pour Martin V, le t. VII du *Bull. Franc.* contient nombre de documents qui attestent sa sollicitude : p. 594, n. 1574 ; p. 682-683, p. 736 n. 1891, etc... Pour Eugène IV, L. Wadding *Annales Minorum* T. XI, p. 464, n. 158 ; P. Flaminio da Parma, *Memorie istoriche* T. I, p. 339, T. II, p. 64 ; T. I, p. 427.

(6) L. Ferraris, O. M. Obs. *Bibliotheca canonica... historica.* T. VII, p. 405 ss. Rome, 1891 ; G. Comboni, *o. c.* p. 176 T. I ; *Bull. O. M. Cap.* T. VI, p. 240, 247, 249.

Digitized by Google

Les Supérieurs du Premier Ordre s'employèrent aussi pour qu'on n'admît parmi les Tertiaires que des sujets exemplaires. Par exemple, au Chapitre des Frères-Mineurs-Observants de la Province de Bologne tenu à Imola en 1511, il fut décidé qu'avant de recevoir quelqu'un, s'il s'agit d'un homme, tous les Frères devraient donner leur suffrage, les Sœurs consultées déclarer si elles ont quelque objection à faire valoir; de même s'il s'agit d'une femme, les Sœurs devraient voter et les Frères donner leur avis (1). Le septième Chapitre Général des Frères-Mineurs-Capucins (1549) ordonne de n'accepter que les femmes qui ont quarante ans d'âge et sont universellement reconnues comme personnes de probité indiscutable et de bonne renommée. Les hommes doivent présenter les mêmes conditions excepté la première relative à l'âge des candidats (2).

Avec le *dix-septième* siècle, nous entrons dans une *période de réveil* et de ferveur religieuse qui se prolonge jusqu'à la moitié du XVIIIe siècle. Les divers rameaux du Premier Ordre Franciscain sont en pleine vitalité; dans les Chapitres Généraux et les nouvelles Constitutions, la rénovation et la propagation du Tiers-Ordre sont l'objet d'ordonnances spéciales (3), les publications en langue vulgaire se multiplient pour le mieux faire apprécier des fidèles (4); confesseurs de plusieurs maisons régnantes, les Frères-Mineurs y introduisent la robe de bure et en revêtent les souverains et leur famille, comme les Habsbourg d'Autriche et d'Espagne, les Gonzague, et les princes de Savoie en Italie (5).

Les Papes, découvrant dans les Tertiaires de précieux

(1) Giacinto (Picconi) di Cantalupo, o. c. T. I, p. 129.

(2) Analecta O. M. Cap. T. V, 1889, p. 74, n. 5 : P. Venantius a Lisle-en-Rigault, Min. Gén. O. M. Cap. *Monumenta ad Constitutiones Fr. Min. Capuccinorum pertinentia*, p. 651, Rome, 1916.

(3) *Chronica historico-legalis* T. I, p. 531, 628, 695, Naples, 1650; *Constitutiones Urbanae Fr. Ord. Min. Conventualium*, p. 368 ss. Tit. III in cap. IX Regulae, Rome, 1628.

(4) Quelques-unes sont citées par H. Holzapfel O. F. M., *Geschichte des Franziskanerordens* p. 660 n. 1. Fribourg, 1909, et par M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Kath. Kirche* p. 489 n. 2 Paderborn. Nous pouvons y ajouter P. Angelo Auda da Lantosca O. M. Obs. *Regola del T.-O. dei Penitenti*, Rome, 1665; H. Petri, *Seraphischen Sterren-Hemel*, Bruxelles, 1692; Léonard de Paris O. M. Cap. *La Règle du Troisième Ordre de St François*, Paris, 1667, nouvelle édition à Porentruy, 1723.

(5) M. L. Patrem. O. M. Obs., *Tableau synoptique de l'histoire de tout l'Ordre Séraphique*. p. 71 ss, 85 ss. Paris, 1879; P. Norbert O. M. Obs. *Nouvelle vie de S. Yves de Bretagne*, avec une introduction et un appendice sur le Tiers-Ordre Franciscain, p. 307 ss. Vannes, 1892.

Digitized by Google

auxiliaires pour l'œuvre de réforme religieuse qu'ils opposaient au protestantisme et au nationalisme, travaillèrent autant qu'ils le purent à la diffusion du Tiers-Ordre et au développement de sa vie spirituelle. Urbain VIII introduisit parmi eux la communion mensuelle. Innocent XI ordonna qu'ils participassent au banquet Eucharistique, aux fêtes de Notre-Seigneur, de Notre-Dame, des Apôtres et des Saints de l'Ordre. Non contents de confirmer les Indulgences précédemment concédées, les Papes y ajoutèrent celles de la Confrérie de N.-D. du Mont-Carmel et des Tertiaires Carmes (1).

Les *Bullaires*, c'est-à-dire les recueils des actes pontificaux, indiquent bien le progrès continu de la piété parmi les Tertiaires. Dans celui des Capucins, nous trouvons une longue série de faveurs spirituelles accordées aux congrégations Tertiaires du Tyrol : indulgence plénière et autel privilégié pour les messes célébrées en faveur des Tertiaires défunts : indulgence plénière le dimanche de la communion générale ; indulgence au jour de la profession et du jubilé ; faculté pour les Tertiaires malades ou empêchés de gagner les indulgences chez eux (2). Ces concessions dont on pourrait étendre facilement la liste pour les autres congrégations dirigées par les Frères-Mineurs-Observants, Réformés et Conventuels sont une marque certaine d'une dévotion toujours en progrès.

Inutile de dire que les *persécutions* qui éclatèrent à la fin du XVIIIe siècle, hypocrites et légales sous Joseph II, ouvertes et violentes sous la Révolution française portèrent un coup funeste à la vie religieuse du Tiers-Ordre. A la sanguinaire bourrasque, qui du moins nous donna des martyrs, succéda une crise d'*indifférentisme* qui menaça d'étouffer les aspirations religieuses du Tiers-Ordre et de substituer à son idéal de pénitence et de charité celui d'un égoïsme terre-à-terre et bien repu.

A cette heure périlleuse, Dieu suscite partout des hommes capables d'infuser une vie nouvelle au Tiers-Ordre et de préparer les voies à l'essor triomphal qu'il devait prendre à notre époque. Ozanam, le curé d'Ars, Mgr de Ségur en France, Donoso

(1) *Const^nes Urbanae F. M. Conventualium*, p. 369, Rome, 1628 ; P. Hilarius Parisiensis. *Liber Tertii Ordinis* o. c. p. 404 ss ; D. Cambiaso *S. Francesco e il T.-O. in Genova* p. 85 ss. Genova, 1909; *Bull. O. M. Cap.* T. I p. 205; T. IX, p. 215.

(2) *Bull. O. M. Cap.* T. VII p. 178, 184, 257, 264, 267, 351, 353. T. IX, p. 36 ss. p. 47, 963 ss. Les mêmes volumes contiennent de nombreuses faveurs spirituelles accordées aux Tertiaires d'Italie et d'Espagne. Sur ce point on consultera aussi avec fruit les tables des trois derniers volumes de la *Chronologia hist. legalis.*

Digitized by Google

Cortès et Balmes en Espagne, Manning en Angleterre, Ketteler en Allemagne, en Italie le plus grand de tous Pie IX, se révélèrent comme les promoteurs zélés de la milice franciscaine, et l'encouragèrent par l'irrésistible exemple des vertus publiques et privées.

A peine ordonné prêtre, Pie IX avait revêtu les livrées de la pénitence au couvent de Saint Bonaventure sur le Palatin, en 1821. Comme prélat et comme pontife, il se plut à se dire et à se montrer toujours fils de saint François. Il était profondément pénétré de l'esprit d'abnégation et de charité qui doit distinguer le vrai Tertiaire. Mgr de Ségur qui l'a bien connu raconte qu'un jour, c'était en 1867, à l'époque des plus cruelles angoisses, le saint père disait avec son habituelle bonhomie, alors qu'il venait de donner à une bonne œuvre sa dernière pièce de monnaie : « Le pauvre Pie IX n'a plus rien, mais il ne s'en plaint pas, car il n'oublie pas qu'il est tertiaire franciscain » (1).

Dès lors, nul ne s'étonnera que, durant son long pontificat, il n'ait négligé aucun moyen d'accroître la ferveur religieuse au sein du Tiers-Ordre. Indulgences et faveurs spirituelles se succèdent sans relâche dans son Bullaire (2). Son jubilé franciscain (1871) et la consécration solennelle du Tiers-Ordre au Sacré-Cœur de Jésus (1874) couronnèrent dignement la féconde activité qu'il mit au service de la milice séculière de S. François. Le jubilé, célébré sur l'initiative du Procureur général des Fr. Mineurs-Capucins le R. P. Joseph-Marie de Salemi, fournit aux Tertiaires du monde entier l'occasion d'attester à leur illustre confrère la vitalité toujours croissante de leur Institut (3). La consécration du Tiers-Ordre au Sacré-Cœur de Jésus éveilla en lui, suivant le vœu exprimé par les Ministres Généraux des trois familles franciscaines, « un esprit nouveau, esprit de défense et de zèle pour l'œuvre particulière et universelle du salut des âmes » (4).

L'année même où Pie IX célébrait le cinquantième anniversaire de son entrée dans l'Ordre de la Pénitence, le cardinal Joachim Pecci, évêque de Pérouse lui rendait le premier témoignage de son estime et de son affection, et en recommandait aux curés de son diocèse la diffusion et le progrès par une lettre

(1) Mgr de Ségur *Le Tiers-Ordre de Saint François d'Assise*. B. Chaulin. Mgr de Ségur dans le périodique : *Revue Sacerdotale du T. O. de S. François* T. V, 1921, p. 354 ss.

(2) *Bull. O. M. Cap.* T. X. p. 240, 247, 324, 339, 353, 374, 438, 476, 556, 564, etc.

(3) *Bull. O. M. Cap.* T. X. p. 628.

(4) *Bull. O. M. Cap.* T. X, p. 667 ; P. Giacinto Picconi O. M. Obs. *Atti capitolari* o. c. T. II, p. 379, Parme, 1905.

Digitized by Google

pastorale publiée en tête du calendrier diocésain, 20 décembre 1871 (1). Quelques mois après, il revêtait l'humble habit du Tiers-Ordre au couvent des Mineurs Observants de Monteripido près de Pérouse (30 mai 1872). Immédiatement après, il se retira sur l'Alverne où il demeura quelques jours dans la solitude et la prière, méditant sur les moyens d'étendre l'œuvre de ce héraut sublime de la pauvreté et de l'amour, que lui aussi désormais pouvait appeler son Père.

On dira en son lieu tout ce que le grand Pape entreprit pour la réforme et l'adaptation du Tiers-Ordre. Traitant seulement ici des progrès de sa vie spirituelle, rappelons que, à cet égard, on doit à Léon XIII *trois concessions* capitales par lesquelles il répandit sur l'Ordre qui lui était si cher un trésor inépuisable de faveurs spirituelles. En premier lieu, dans la Constitution « Misericors Dei Filius » (30 Mai 1883) il rassemble les indulgences et privilèges accordés directement au Tiers-Ordre. En second lieu, aux termes du Décret de la S. C. des Indulgences (31 Janvier 1893) il concède aux Tertiaires qui habitent dans les lieux où il n'y a ni églises ni oratoires publics appartenant à l'un des trois Ordres Franciscains, la faculté de gagner, en visitant leur église paroissiale, soit les indulgences accordées aux fidèles qui visitent les églises franciscaines, soit celles qui sont propres au Tiers-Ordre séculier. En troisième lieu, aux termes d'un Bref Apostolique en date du 7 septembre 1901, il rend les Tertiaires perpétuellement participants de quelques autres indulgences et faveurs spirituelles supprimant celles dont ils jouissaient par communication avec le Premier et le Second Ordre (2).

Son successeur et frère en S. François, Pie X, ne fut pas moins jaloux d'inculquer au Tiers-Ordre la ferveur, la pénitence, l'esprit de paix et d'attachement au Saint-Siège qui le caractérisent dès sa naissance. Pour en accroître les énergies spirituelles, il rétablit la communication des indulgences et des bonnes œuvres avec le Premier et le Second Ordre (5 mai 1909) (3). De plus quand il s'aperçut des tendances innovatrices de

(1) *Bullarium O. M. Cap.* t. X, p. 638; P. Prosper de Martigné O. M. Cap. *Le T.-O. de St François d'après Léon XIII*, p. 3. le Mans, 1896; P. N. Dal Gal O. F. M., *Il T.-O. secolare di S. Francesco d'Assisi secondo il pensiero e le disposizioni di Leone XIII*, p. 39. Quaracchi, 1903.

(2) N. Dal-Gal o. c. p. 82; P. H. M. Mileta. *Enchiridion* o. c. p. 25 ss., p. 75 ss.

(3) H. M. Mileta, o. c. p. 18, *Acta Ord. Minor.* T. XXX, 1911, p. 242 ss.; *Analecta O. M.* Cap. T. XXV, 1909, p. 225 ss. — Par bref du 7 juillet 1896, Léon XIII avait concédé aux Tertiaires la communication des privilèges du Premier et du Second Ordre pour une durée de 5 ans. *Analecta O. M. cap.* T. XII. 1896, p. 257.

Digitized by Google

quelques Tertiaires bien intentionnés, mais trop exclusivement adonnés à l'action extérieure qui, sous prétexte de moderniser le T.-O. et d'en intensifier les énergies, voulaient le faire descendre dans le champ des luttes sociales, dans la fameuse lettre *Tertium Franciscalium Ordinem* adressée aux Ministres Généraux des trois familles franciscaines, il le ramena à son idéal primitif de concorde fraternelle entre les différentes classes de la société, de mortification et de bienfaisance religieuse sous la direction du Premier Ordre et la dépendance filiale et complète du Siège apostolique (8 sept. 1912) (1).

Que le Souverain Pontife glorieusement régnant (2) ait l'intention de poursuivre l'œuvre de ses prédécesseurs et de rendre toujours plus fervente à l'intérieur, plus rayonnante au dehors, la vie spirituelle du Tiers-Ordre, nous en avons la preuve dans son Encyclique sur le septième centenaire et son allocution consistoriale du 7 mars 1921 (3). Dans sa pensée les Tertiaires pour être de vrais disciples de S. François, doivent être animés de l'esprit de pauvreté, d'abnégation et de pénitence, combattre les passions qui dominent à l'heure actuelle ; l'amour effréné des richesses, la corruption des mœurs, la soif insatiable des plaisirs ; ils doivent se faire les apôtres de la charité et de la paix et travailler généreusement à la réconciliation des esprits.

Parallèlement à ces actes officiels des Souverains Pontifes, il est un autre fait qui prouve surabondamment le progrès toujours croissant de la vie spirituelle au sein du Tiers-Ordre séculier, c'est la *sainteté* de ses membres. Ses quatre-vingt-dix Saints et Bienheureux appartenant à toutes les classes de la société, grands et petits, clercs et laïcs, savants et ignorants, personnes mariées ou vivant dans le célibat montrent qu'il a sû, mieux et plus que toute autre institution religieuse et séculière à la fois, conduire ses membres à travers la diversité des conditions et des temps jusqu'aux plus hautes cîmes de la perfection. A ce résultat si magnifique, au maintien et à l'accroissement de la ferveur et de la vie intérieure au sein du Tiers-Ordre n'a pas peu contribué son *adaptation* aux divers besoins et aux aspirations qui se sont manifestées au cours des temps. Il convient donc d'en dire quelques mots.

(A suivre.)

P. FRÉDÉGAND
O. M. C.

(1) H. M. MILETA, *Enchiridion*, o. c. p. 22 ss.

(2) Ce travail était à l'impression avant la mort de S. S. Benoit XV. (N. D. L. R).

(3) *Acta Apostolicae Sedis*. T. XIII, 1921, p. 33 ss. p. 122 ; *Les Papes de S. François au XIXe et au XXe siècle*, dans les *Annales franciscaines* 1921, T. LX, p. 202 ss.

Digitized by Google

UN GRAND ONCLE DE NAPOLÉON
CAPUCIN

A L'OCCASION DU CENTENAIRE

Au mois d'avril 1917, l'*Intermédiaire des Chercheurs et Curieux* (n° 1459, c. 326) posait cette question : « A quelle époque fut béatifié le bienheureux Bonaventure Bonaparte? » L'auteur de la demande disait avoir remarqué, dans un arbre généalogique des Bonaparte, un membre de la famille, ainsi mentionné : « le bienheureux Bonaventure Bonaparte, capucin, béatifié par la Cour de Rome », et il désirait savoir l'époque de cette béatification. Dans un des numéros suivants, (c. 471) le comte Pasini-Frassoni, bien connu dans le monde romain par ses travaux héraldiques et généalogiques, répondait que le frère Bonaventure en question n'avait jamais été béatifié.

La demande n'avait pas été sans nous causer quelque surprise. Un Bonaparte capucin et, qui plus est, bienheureux! Comment un sujet si illustre n'avait-il pas laissé de traces dans notre histoire? Il nous souvenait bien d'avoir rencontré un bienheureux Bonaparte, auquel nous n'avions pas prêté attention, car il vivait quelques siècles avant la fondation de l'ordre des Frères Mineurs Capucins. Le problème se posait devant nous : d'où venait cette légende, que n'avait pas inventée le correspondant de l'*Intermédiaire?*

Bonaventure Bonaparte capucin? En cherchant dans nos fiches biographiques nous trouvions un dossier à ce nom. Avions-nous, sans le savoir, la solution du problème? — Non, mais, tout au moins, des indications pour la chercher. Nous avions alors commencé cette enquête, que nous abandonnions bientôt. La guerre avait suspendu la publication des *Etudes Franciscaines,* qui étaient tout indiquées pour y faire paraître

Digitized by Google

le résultat de nos recherches. Le Centenaire de Napoléon nous a semblé être l'occasion de revenir sur ce sujet et de tâcher d'élucider la question, car ce prétendu Bienheureux n'avait pas été inconnu à son illustre neveu.

Alors qu'il n'était encore que lieutenant en deuxième, comme on disait en ce temps, à la compagnie des bombardiers de La Fère en garnison à Valence, 1785, Napoléon allait quelquefois rendre visite à Mgr de Grave, évêque du diocèse. Un jour, raconte-t-on, « Bonaparte dit au prélat qu'un de ses ancêtres avait été canonisé à Bologne. Celui-ci répondit : « Mon enfant, voilà un bel exemple à suivre : songez-y, un » trône dans le ciel ». — « Ah! Monseigneur, si en attendant » je pouvais passer capitaine » (1).

Laissons de côté la boutade du jeune officier. Si cette conversation était authentique, il en résulterait qu'il y avait dans la famille Bonaparte une tradition d'après laquelle un ancêtre aurait été un saint. Rien d'impossible à cela; mais Napoléon en était-il informé à cette époque? — Le fait nous paraît assez douteux, en présence des témoignages que nous allons rapporter.

Durant son exil à Sainte-Hélène, souvent l'Empereur se laissait aller à raconter à ses familiers des souvenirs du passé. Le premier chirurgien qui l'avait accompagné, le docteur O'Meara, écrit dans son journal à la date du 8 novembre 1817, qu'entre autres choses, Napoléon lui aurait dit : « Il y eut jadis un *Buonaventura Bonaparte* qui vécut et mourut dans un cloître. Le pauvre homme reposait tranquillement dans sa tombe; on ne songea pas à lui, jusqu'à ce que je fus sur le trône de France. On découvrit alors qu'il avait eu, de son vivant, un grand nombre de vertus, auxquelles on n'avait jamais songé auparavant » (2). Il ne l'aurait donc pas connu quand il était à Valence. Comment apprit-il son existence?

Le docteur Antommarchi, qui remplaça O'Meara auprès du captif, nous l'apprend dans un récit assez long, mais qui ne manque pas de saveur. On nous pardonnera de le citer en entier. « 12 octobre 1820. — Napoléon sort; je l'accompagne au jardin. Il parle d'abord de la Corse, (c'était leur patrie commune). Ses sites, ses vallées, ses montagnes; il peint, il

(1) Baron de Coston. *Biographie des premières années de Napoléon Bonaparte*. Paris-Valence, 1840, I, p. 84.

(2) *Napoléon dans l'exil, ou l'écho de Sainte-Hélène*, par Barry E. O'Meara, ex-chirurgien de l'Empereur, dans le *Recueil de pièces authentiques sur le captif de Sainte-Hélène*, t. XI, p. 321, Paris, 1825.

Digitized by Google

décrit tout en traits de feu; et passant tout à coup de sa patrie à ses proches, il me dit : « Vous avez longtemps habité » Florence; vous savez que c'est de là que nous sortons ». — » « Oui, sire, votre famille y tenait un des premiers rangs; elle » était patricienne ». — « Connaissez-vous la maison qu'elle » habitait? C'est un monument, une curiosité qui n'échappe » à personne. Elle est au centre de la ville, revêtue au frontis- » pice d'un blason sculpté sur pierre, n'est-ce pas? » — « Oui, » Sire, et tout à fait intacte ». — « A mon passage à Florence, » quand je marchais sur Livourne, on m'engageait beaucoup à » la voir; mais j'étais si occupé, si surchargé d'affaires, que je » ne pus y aller. Le jour de mon départ, cependant, je me » rendis à San Miniato; j'y avais un vieux chanoine de parent; » il était le dernier rejeton des Bonaparte de Toscane; je tenais » à le visiter. Nous fûmes accueillis, fêtés; la chère fut exquise. » L'appétit satisfait, ce fut le tour du bavardage; nous étions » tous jeunes, gais, bruyants, républicains comme Brutus; » nous laissions parfois échapper des propos qui sentaient peu » l'église. Le bonhomme ne se déconcerta pas; il écoutait, » répondait, et nous jetait de loin en loin des réflexions dont » la justesse était frappante. Mon état-major était charmé de » voir un prêtre sans bigotisme; les flacons circulaient d'autant » mieux; nous portions à sa santé, il buvait à la prospérité de » nos armes. C'étaient des bons mots, des saillies où nous » pûmes remarquer le tact, l'aménité de cet excellent chanoine. » Mes officiers étaient réconciliés avec sa robe. Notre irrévé- » rence militaire ne lui déplaisait pas. Il fit tous ses efforts » pour nous retenir le lendemain, mais les troupes étaient en » mouvement; nous lui dîmes que le départ était obligé, et que » nous le verrions au retour.

» Nous craignions que notre honorable ecclésiastique n'eut » pas assez de lits pour une suite aussi nombreuse ; nous le » priâmes de ne pas se mettre en peine pour nous coucher, » qu'il nous suffisait d'une botte de paille, que nous étions » accoutumés à vivre en soldats ». — « Non, nous répondit-il, » ma maison est assez grande pour vous loger tous ». Il nous » accompagna successivement dans les chambres qu'il nous avait » fait préparer et nous souhaita une bonne nuit. Je me couchai, » mais la bougie n'était pas éteinte, que j'entendis frapper à » ma porte ; je crus que c'était Berthier, point du tout ; c'était » le bon prélat, qui me demandait un instant d'entretien.

» A table, il avait commencé à parler de généalogie ; une

Digitized by Google

» discussion de cette espèce ne pouvait qu'être fâcheuse dans la » position où je me trouvais. Je lui fis signe de se taire, il » se tut. Je tremblais qu'il ne voulût revenir sur le sujet que » j'avais esquivé. Je n'en laissai cependant rien paraître. » Je lui dis de s'asseoir, que je l'écouterais avec plaisir.

» Alors il commença à me parler du ciel qui m'avait protégé, » qui me protégerait encore, si je voulais entreprendre une » œuvre sainte, qui d'ailleurs ne pouvait me coûter beaucoup. » J'avais essuyé l'histoire des Bonaparte, celle des actions de » l'un d'entre eux ; je cherchais où il en voulait venir, lorsqu'il » me dit avec une espèce de transport qu'il allait me faire voir » un document précieux. Je crus pour le coup que c'était » l'arbre généalogique ; j'étouffais, le rire l'emportait sur la » crainte de déplaire au vieillard ; mais quelle fut ma surprise, » quand je vis, non un parchemin, un grotesque diplôme, » mais quelque chose de plus comique encore, un mémoire » en faveur d'un père Bonaventure, béatifié depuis longtemps, » mais que les excessives dépenses qu'entraine la canonisation, » n'avaient pas permis de porter au calendrier. — « Demandez » au pape qu'il le reconnaisse, me disait le bon chanoine, » il vous l'accordera ; peut-être cela ne coûtera rien, ou du » moins peu de chose. Par égard pour vous, Sa Sainteté ne » refusera pas de mettre un saint de plus au ciel. Ah ! cher » parent, vous ignorez ce que c'est d'avoir un bienheureux » dans sa famille. C'est à lui, c'est à saint Bonaventure que vous » devez le succès de vos armes. Il vous a conduit, il vous a » dirigé au milieu des batailles. Croyez que la visite que vous » me faites n'est pas un effet du hasard ; non, mon cher » parent, c'est lui qui vous a inspiré, qui a voulu que vous » soyez instruit de ses mérites. Il vous ménage l'occasion de » lui rendre bien pour bien, service pour service ; faites pour » lui auprès du pape ce qu'il fait pour vous auprès de Dieu ». » — J'étais tenté de rire de l'onction du vieillard, mais il était » de si bonne foi, que j'eusse fait conscience de le blesser. » Je le payai de belles paroles, j'alléguai l'esprit du siècle, les » soins de la guerre, et lui promis de m'occuper de l'affaire » du père Bonaventure dès que l'irréverence publique serait » moins prononcée. — « Cher parent, vous comblez mes vœux, » permettez que je vous embrasse. Vous épousez les intérêts » du ciel, vous réussirez dans vos entreprises, je vous le prédis, » je suis vieux, peut-être ne verrai-je pas l'exécution de vos » promesses ; mais je mourrai content ». Il me donna sa

Digitized by Google

» bénédiction, je lui souhaitai le bonsoir, et cherchai à dormir ; » je ne le pus. L'aventure était si plaisante, je trouvais la » fantaisie si singulière, au temps où nous étions, que j'avais » à peine fermé les paupières, lorsque Berthier se présenta ; les » autres généraux survinrent, mon état-major était réuni ; » je racontai l'entretien. Les sollicitudes du bon vieillard, ses » vœux, son ambition, sa manière d'expliquer mes succès, » mirent tout le monde en gaieté. On rit, on s'amusa, on se » récréa sur le chanoine, sur le saint qui combattait, qui » s'escrimait pour nous. Si le bonhomme nous eût entendus ! » S'il eût su comme j'étais dévot !

« Nous allions nous mettre en route; je désirais lui laisser » un souvenir, un témoignage de satisfaction pour l'accueil qu'il » nous avait fait; mais quoi? Qu'offrir hors de la légende. Je » me creusais inutilement la tête. Je ne trouvais rien, lorsqu'il » me vint tout à coup que je pouvais disposer d'une croix de » Saint-Etienne. Je dictai quelques mots à Berthier. L'estafette » partit. Nous fûmes embrassés, bénis par le bon vieillard, qui » quelques jours après reçut la décoration.

» L'aventure de San Miniato fut bientôt effacée par les » affaires; j'en avais trop pour m'amuser à la légende. Mais le » Pape avait du temps de reste; il couronnait le petit-neveu, il » n'eut pas été fâché de canoniser l'aïeul. Il m'en parla, me » répéta l'homélie du chanoine. Les rangs du ciel m'occupaient » moins que ceux de la terre. Je fis la sourde oreille, et laissai » au Consistoire le soin de ses promotions » (1).

Ce que nous dit Antommarchi de la proposition du Pape à Napoléon, à l'occasion du sacre, est également rapporté par son collègue O'Meara, dont nous avons tronqué la citation. En voici la fin : « Le pape me proposa de le canoniser. — « Saint » Père, lui dis-je, pour l'amour de Dieu, épargnez-moi ce ridi- » cule; comme vous êtes en mon pouvoir, tout le monde ne » manquera pas de dire que je vous ai forcé de faire un saint » d'un membre de ma famille » (2).

On aura peut-être remarqué que dans ces deux récits, le bienheureux Bonaventure n'est pas appelé capucin et il n'est pas fait mention de Bologne. C'est le *Mémorial de Sainte-Hélène* qui ajoute ces particularités, dans un passage évidemment inspiré des

(1) *Les derniers moments de Napoléon, 1819-1821*, par le Dr Antommarchi, Édit. Lacroix, Paris, 1898, t. I, pp. 117-122. Napoléon était à San Miniato les 28-29 juin 1796.

(2) O'Meara, *loc. cit.*

Digitized by Google

pages citées. Bien qu'il fasse double emploi avec ce qui précède, il ne sera pas inutile de le rapporter, pour que l'on ait sous les yeux toutes les informations relatives à la question qui nous occupe.

« Napoléon, après son expédition de Livourne, se rendant à Florence, coucha à San Miniato chez un vieil abbé Bonaparte qui traita magnifiquement tout son état-major. Après avoir épuisé tous les souvenirs de famille, il dit au jeune général qu'il allait lui chercher la pièce la plus précieuse. Napoléon crut qu'il allait lui montrer quelque bel arbre généalogique fort propre à gratifier sa vanité, disait-il en riant; mais c'était un mémoire fort en règle, en faveur d'un père Bonaventure Bonaparte, *capucin de Bologne,* béatifié depuis longtemps, et qu'on n'avait pu faire canoniser à cause des frais énormes que cela eût nécessités. « Le pape ne vous le refusera pas, disait le bon abbé, » si vous le demandez; et s'il faut payer, aujourd'hui ce doit » être peu de chose pour vous ». Napoléon rit beaucoup de la bonhomie du vieux parent, qui était si peu en harmonie avec les mœurs du jour, et qui ne se doutait nullement que les saints ne fussent plus de saison. Arrivé à Florence, Napoléon crut lui être agréable en lui procurant le cordon de l'ordre de Saint-Etienne; mais le pieux abbé était moins touché des faveurs de ce monde que de l'attribution céleste qu'il réclamait; et elle n'était pas, au demeurant, sans des fondements réels. Le Pape, venu à Paris pour couronner l'empereur Napoléon, mit à son tour sur le tapis les titres du père Bonaventure; c'était lui sans doute, disait-il, qui, du séjour des bienheureux, avait conduit son parent, comme par la main, dans la belle carrière terrestre qu'il venait de parcourir; c'était ce saint personnage sans doute, qui l'avait préservé de tout danger dans ses nombreuses batailles, etc., etc. L'empereur fit constamment la sourde oreille et laissa à la bienveillance personnelle du pape de faire de lui-même quelque chose pour le bienheureux Bonaventure » (1).

Le bon chanoine de San Miniato, Philippe Bonaparte, mourut le 24 décembre 1799 et le « mémoire fort en règle » qu'il avait présenté à celui qu'il nommait « son cher et illustre neveu », n'a malheureusement pu être retrouvé. Sans nul doute, il nous aurait fait connaître quel était ce saint ancêtre, béatifié depuis longtemps, et au culte duquel il ne manquait que la reconnaissance officielle de la cour romaine.

(1) *Mémorial de Sainte-Hélène,* par le Comte de Las Cases. Paris, 1842, t. I, p. 54.

Digitized by Google

D'après le témoignage de ceux qui auraient vu ce mémoire, le personnage en question serait certain frère Bonaventure de Florence, capucin, dont les Annales de l'ordre ont conservé le souvenir (1). On y lit en effet, à l'année 1593, quelques lignes sur plusieurs religieux, dignes de mémoire, décédés à cette date. Parmi eux se trouve *Bonaventura Florentinus, clericus, sacris initiatus, qui ea vitae innocentia, atque in oratione tanta lacrymarum copia praeditus fuit, ut cum his mentis oculos expiasset, Beatam Virginem in morte sibi occurrentem conspexit* (2). Nous traduisons librement : Frère Bonaventure de Florence, clerc, dans les ordres sacrés, dont la vie innocente fut accompagnée du don des larmes pendant ses oraisons. Purifiés par ce bain salutaire, ses yeux méritèrent de contempler la bienheureuse Vierge qui venait au devant de lui à l'heure de sa mort.

*
* *

Ces documents rassemblés, nous avions interrogé nos confrères de Florence et de Bologne, pour être renseigné, si possible, sur ce frère Bonaventure. A Bologne on ne le connaissait point ; en Toscane il n'était pas ignoré, mais les informations que nous obtenions étaient en complet désaccord avec les dires des généalogistes de Napoléon. Pour ceux-ci frère Bonaventure aurait été le fils aîné de Jacques Bonaparte, notaire et de Constance Ansaldi ; né en 1564 il avait reçu au baptême les noms de Jean Genès (3). Les archives de notre province de Toscane veulent qu'il ait appartenu à la famille noble des Ruoti et lui donnent le prénom de Valère. Il aurait pris l'habit le 24 juin 1586 et serait mort en 1593, dans un couvent indéterminé. Il faut dire que les anciens registres de cette province disparurent en 1672, dans un incendie ; ceux qui existent aujourd'hui furent établis au mieux, par un P. Philippe Bernardi de Florence, vers le commencement du siècle suivant (4). Rencontrant un Valère Ruoti, entré en religion en 1586,

(1) Damiano Morali, *Storia genealogica della famiglia Bonaparte, scritta da un Samminiatese,* Florence 1846. Il dit s'appuyer « sulle notizie da chi ebbe nelle mani le carte che il vecchio canonico Bonaparte pose sotto gli occhi di Napoleone nel 1796 ; poiche queste andarono smarrite ». p. 82.

(2) Boverius, *Annales ordinis fratrum minorum capuccinorum,* t. II, p. 524.

(3) Morali, *l. c. ;* Teodoro De Colle, *Genealogia della famiglia Bonaparte,* Florence, 1898.

(4) Sisto da Pisa, *Storia dei Cappuccini Toscani.* Florence, 1906, I, p. 29.

Digitized by Google

sous le nom de frère Bonaventure, il l'identifiait avec le clerc dont Boverius rapporte la mort en 1593 (1).

En cela il se trompait, car le Bonaventure de Florence des Annales n'appartenait point à la province de Toscane. C'est après avoir longtemps cherché, sans rien découvrir de précis, qu'une circonstance fortuite nous a fait rencontrer, alors que nous n'y pensions plus, une notice plus détaillée sur ce personnage.

Parmi les manuscrits que léguait à l'abbaye de Sainte-Geneviève Charles Maurice Le Tellier, archevêque de Reims (1719), se trouve une Chronique abrégée de la province capucine de Saint-Ange, dans les Pouilles (2). Elle est une compilation, datée de 1615, dûe à un P. Jérôme de Naples (3). En feuilletant ce manuscrit notre attention était attirée par une biographie d'un *F. Bonaventura Florentino Clerico* (fol. 63). Dès les premiers mots, il était évident pour nous que c'était le religieux dont parle Boverius. Voici en résumé ce que nous y lisions.

L'an 1593, on célébrait à Rome (au mois de juin) notre chapitre général, qui, par une disposition de la Providence, élisait le P. Silvestre de Monteleone pour ministre général. Les religieux de notre province, présents à cette assemblée, avec le ministre provincial (4) reçurent et nous envoyèrent

(1) C'est dans le *Libro delle professioni*, soit le registre des professions, qu'il donne le prénom de Valère ; dans le *Registro dei Cappuccini morti*, ou nécrologe, il fait mention de huit religieux décédés dans la province en 1593. « De deux seulement les Annales font mention... Le second est frère Bonaventure de Florence, diacre, de la famille noble des Ruoti, qui, vêtu le 24 juin 1586, cessa de vivre dans la septième année de sa vie religieuse, en cette présente année, mais on ignore le jour, le mois et le lieu de sa mort ». Nous devons ces renseignements à la complaisance du P. Alexandre de Seggiano, qui publiait en 1902 le *Necrologium fr. min. S. Francisci capuccinorum Hetruriae provinciae*. Il y a donné place au frère Bonaventure, sous la date supposée du 4 juin, avec l'indication également fictive du lieu de la mort : « Florentiae. Fr. Bonaventura ab eadem civitate, clericus sacris initiatus, ex nobili familia Ruoti progenitus. mira vitae innocentia atque orationis dono praeditus. In morte B. Virginem sibi occurrentem conspexit ». C'est, on le voit, un emploi de la courte note de Boverius, complétée par les données du P. Bernardi.

(2) Manuscrit 3385. *Cronichetta de' Frati Minori Capuccini della provincia di S. Angelo di Puglia. Parte prima... compilata dal P. F. Girolamo di Napoli, in Lucera di Puglia l'anno del Signore 1615.* Elle figure au catalogue de la Bibliotheca Telleriana par Dubois, Paris, 1693, page 253.

(3) Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum provinciae Neapolitanae* mentionne deux religieux de ce nom. Ils ne nous paraissent ni l'un ni l'autre avoir composé cette chronique, qui doit être l'œuvre d'un religieux de la province de Saint-Ange.

(4) En marge : Pierre de Lucera.

Digitized by Google

pour lui donner l'habit frère Bonaventure de Florence. Il était docteur en droit et sa culture littéraire lui avait mérité les faveurs de son compatriote le cardinal Aldobrandini, qui était devenu le pape Clément VIII.

Renonçant à toutes ses espérances et brisant toutes les relations qui lui promettaient un facile succès à la cour romaine, il ne voulait plus servir que Dieu seul; aussi, sans se préoccuper d'un changement de pays, ni se laisser arrêter par les chaleurs de l'été, il partit aussitôt pour recevoir le saint habit de l'ordre dans cette province éloignée. En route, il fit une chute de cheval, qui lui causa de vives douleurs de reins, ce qui retarda sa vêture. Reçu au couvent de Serra (1), il y demeura donc quelque temps avec ses vêtements séculiers, sans manquer pour cela de prendre part aux exercices communs. Les deux heures d'oraison, en usage dans l'ordre, ne suffisaient pas à sa dévotion; il s'y livrait en particulier une grande partie de la journée, avec des effets tout particuliers de contrition. Il en était tellement pénétré qu'il ne pouvait retenir ses larmes, et elles coulaient si abondantes de ses yeux, qu'elles roulaient de son visage sur ses vêtements et arrosaient le pavé, qui en était tout inondé. Grande était l'admiration de ses frères, grande aussi leur crainte de le voir abréger ainsi ses jours et mourir d'épuisement.

Quand on lui en demandait la cause, il répondait voir sa conscience comme un livre ouvert devant ses yeux, dont chaque page lui rappelait les méfaits d'une existence inutile, passée dans les vanités, la bonne chère et les divertissements dangereux.

Un mois après sa vêture, la source de ses larmes était tarie, et il était desséché par celles qu'il avait versées. Ne pouvant plus pleurer, il ne cessait pas pour cela de gémir et de sangloter. Son estomac ne tarda pas à refuser les aliments et bientôt il tomba gravement malade. L'heure de sa mort approchait et déjà le père maître lui faisait la recommandation de l'âme, quand frère Bonaventure sembla se réveiller et se mit à dire : « Mon Père, faites place à la Mère de Dieu qui vient vers moi ». Comme celui-ci lui conseillait de se défier d'une illusion diabolique, il s'exclama : « Jésus, Marie! Oh! c'est bien Marie, la Mère de Dieu, qui comme une tendre mère vient pour m'assister ». En disant ces mots, il remettait son âme entre les mains de la Très Sainte Vierge.

(1) Serra Capriola, dans la province actuelle de Foggia.

Digitized by Google

Sauf un petit détail c'est bien, on le voit, la notice que Boverius résumait en quatre lignes (1).

Maintenant que nous connaissons le frère Bonaventure de Florence, examinons s'il est possible de voir en lui le Bienheureux, dont parlait le chanoine de San-Miniato. Nous l'avons dit, le mémoire qu'il présentait à son neveu a disparu depuis longtemps, aussi l'identification proposée par les généalogistes de Napoléon ne repose que sur une simple conjecture de leur part. Nous en trouvons l'aveu loyal sous la plume du mieux informé d'entre eux. « Il semble indubitable, écrit Damiano Morali de San-Miniato, que ce frère Bonaventure était Jean Genès Bonaparte, car il vivait sur la fin du seizième siècle et on ne trouve, dans les années qui suivirent aucun religieux Toscan, du nom de Bonaventure de Florence, qui soit mort en odeur de sainteté » (2).

Comme preuve, c'est assez faible. Cependant nous voulons bien admettre que Jean Genès Bonaparte soit entré chez les capucins, et même que ce soit lui qui ait été se cacher dans un couvent lointain des Pouilles. Il n'y a aucune incompatibilité à ce que, né en 1564, il ait été docteur en droit. Ce serait même vraisemblable, pour un fils de notaire. Il pouvait également être un des favoris du cardinal Aldobrandini, florentin lui aussi, et qui ne fut élu pape qu'au mois de janvier 1592. Jean Genès aurait eut un peu moins de trente ans quand il entrait chez les capucins.

L'insertion du nom de Bonaventure de Florence, mort en 1593, dans les registres des archives de la province de Toscane ne prouve rien. Nous l'avons fait observer, ceux que possèdent aujourd'hui ces archives ne sont pas antérieurs au commencement du dix-huitième siècle et le P. Bernardi, pour les rétablir, a recueilli ce qu'il trouvait dans ses diligentes recherches. Il était tout naturel qu'il identifiât le Bonaventure des Annales avec le religieux de ce nom dont il rencontrait la vêture en 1586, car rien ne pouvait lui faire supposer que ce religieux avait appartenu à la province de Saint-Ange. Toutefois, il aurait pu avoir un doute, car dans son Registre des morts il mentionne

(1) Il le dit : dans les ordres sacrés, *sacris initiatus*, ce que le Nécrologe de Toscane a traduit par diacre. L'annaliste avait un autre texte sous les yeux, car son indication ne correspond pas au manuscrit de Sainte-Geneviève.

(2) « Sembra non potersi dubitare essere il citato Giovanni Genesio,... poichè viveva appunto sul cadere del secolo decimo sesto, come pure in tempi posteriori non trovasi nelle croniche alcun religioso Toscano, chiamato Bonaventura, che cessasse di vivere in odore di santità ». (*L. c.*)

Digitized by Google

un autre Bonaventure de Florence, mort en 1602, dont il n'indique pas la date d'entrée dans l'ordre (1). Pour nous, qui savons maintenant que le mort de 1593 n'était pas de la province de Toscane, tout équivoque disparaît ; vêtu le 24 juin 1586, Valère Ruoti mourut en 1602.

La difficulté n'est pas là. Le frère Bonaventure de Florence, mort en 1593, en admettant qu'il ait été membre de la famille Bonaparte, peut-il être le Bienheureux du chanoine de San Miniato ? — Non, répondons-nous sans hésiter, pour la raison bien simple que ce religieux, aussi saint qu'on le veuille supposer, n'a jamais reçu aucun culte.

On a pu voir la peine que nous avons eue à le découvrir dans le midi de l'Italie, entièrement oublié de sa famille religieuse, et aussi inconnu aujourd'hui dans la province de Saint-Ange, que s'il n'en avait jamais fait partie. Il y a loin de là à un culte public, à une béatification, car il ne vivait pas à ces époques reculées où la dévotion spontanée des fidèles suffisait pour introduire un culte, qu'il aurait suffi de faire confirmer par la cour de Rome. Cependant, au dire du chanoine, il aurait été *béatifié depuis longtemps ;* seules *les excessives dépenses qu'entraine la canonisation n'avaient pas permis de le porter au calendrier*. Il suppliait son neveu de demander au pape *qu'il le reconnaisse* (2) Il y a plus : le souverain pontife lui-même aurait connu ce bienheureux, puisqu'en décembre 1804, à l'occasion du sacre de l'empereur, il lui offrait de le canoniser.

Et ses confrères ignoraient et ignorent un personnage aussi célèbre ?

C'est une absurdité. Le parent dont la glorification faisait le souci du chanoine de San-Miniato ne pouvait être le frère Bonaventure de Florence capucin, mort en 1593. Où donc aurait-il été chercher les documents nécessaires pour rédiger son mémoire fort en règle ? Nous l'avons fait remarquer, ni O'Meara, ni Antommarchi ne disent que ce bienheureux

(1) Communication du P. Alexandre de Seggiano. Il a donné place à ce religieux dans son *Necrologium*, sous la date du 1er décembre. « Florentiæ. P. Bonaventura ab eadem Urbe, qui actibus vitæ communis insistens magna sibi merita comparavit ».

(2) « Qu'il le reconnaisse ». Nous ne savons qu'elle valeur il faut donner à cette expression sous une plume complètement étrangère aux procédures de canonisation. Elle signifierait qu'il s'agissait de demander au pape une reconnaissance, une confirmation de culte immémorial. La seconde moitié du dix-huitième siècle avait vu un grand nombre de ces confirmations de culte (*Annuaire pontifical catholique* de 1913 pp. 720 et ss.) De là sans doute était venue au chanoine l'idée de faire reconnaître le culte rendu à un ancêtre.

Digitized by Google

Bonaventure Bonaparte ait été capucin. C'est le *Mémorial de Sainte-Hélène* qui lui donne ce qualificatif, en y ajoutant de Bologne. « Bonaventure Bonaparte, capucin de Bologne ».

Ne faut-il point trouver là la solution du problème ? — A Bologne, dans l'église de Santa Maria della Vita, repose le corps de ce bienheureux Bonaparte, dont nous parlions au commencement de ces pages. Sur sa tombe primitive on lisait cette inscription :

ARCHA BONAPARTIS CORPUS TENET ISTA BEATI
MULTOS SANAVIT (SIC) SE SANCTUM ESSE PROBAVIT.

Voilà donc à Bologne un Bonaparte, en possession immémoriale du titre de bienheureux, dont cependant le culte n'a jamais été reconnu par l'Église. Il ne fut pas capucin, car il mourut en 1294, mais il était tertiaire franciscain et sur le rétable de l'autel il est représenté, revêtu de son habit religieux, la tête entourée de rayons. Qu'on en ait fait un capucin, il n'y a rien là qui nous surprenne de la part d'un écrivain du commencement du dix-neuvième siècle, comme était l'auteur du *Mémorial*. En France, il n'y avait plus de religieux d'aucune sorte, mais le nom de capucin était demeuré populaire et servait à désigner tout enfant de S. François, comme jadis on les avait appelés Cordeliers. Capucin et franciscain était tout un pour beaucoup, il en est encore de même aujourd'hui. Nous proposons cette explication, sans lui donner trop de valeur, car il reste encore une grave difficulté, que nous allons exposer.

Le Bienheureux Bonaparte de Bologne n'appartenait aucunement à la famille de Napoléon. Bonaparte était son prénom, il était un Ghislieri (1).

(1) Les prénoms de ce genre ne sont pas rares au treizième siècle, nous pouvons citer sans chercher beaucoup, Bonajuncta, Bonaventure, Bonavita, Bonfilio, Bonmercato, Bonvisio, etc. — Fils de Rambert Ghislieri, podestat de Pérouse en 1223 et ambassadeur de Bologne près du pape Urbain IV, Bonaparte était né vers 1233. En 1260, il se mit sous la conduite du bienheureux Rainier de Pérouse, tertiaire de S. François et initiateur des Compagnies de Disciplinés, en diverses contrées d'Italie. Beaucoup de ces confrères se consacraient au soin des malades dans des hôpitaux, souvent fondés ou entretenus par eux. Quand Raynier arriva à Bologne, un de ses premiers disciples fut Bonaparte Ghislieri, qui se fit le compagnon de sa vie errante. Après la mort du maître en 1275, il lui succéda dans le gouvernement des Disciplinés et fixa sa résidence ordinaire dans sa ville natale, à l'hôpital de Santa Maria della Vita, qu'il avait contribué à fonder. Bonaparte y rendit son âme à Dieu, le 1 décembre 1294, en réputation de sainteté. Ses confrères l'ensevelirent dans l'église paroissiale de Santa-Maria-in-Solaro, qui avait été unie à

Digitized by Google

Comment le chanoine, si bien informé de la généalogie de sa famille, aurait-il commis cette erreur colossale? Nous ne le saurions dire; nous ignorons également pourquoi, s'il a fait cette confusion, il aurait baptisé Bonaventure ce bienheureux Bonaparte Ghislieri. Au reste, que faut-il lui imputer des bévues commises par les généalogistes, en quête du bienheureux qu'il voulait faire canoniser? Son mémoire seul aurait pu nous renseigner. Que ne l'avons-nous plus!

Ce que nous pouvons affirmer, c'est que le grand oncle de Napoléon, s'il fut le capucin Bonaventure de Florence, n'a jamais été béatifié, et que par conséquent il ne pouvait être question de demander au pape de le canoniser.

Les généalogies de la famille Bonaparte, que nous avons pu consulter, sont toutes postérieures à l'arrivée au pouvoir de celui qui a fait la gloire de cette maison, et beaucoup ne datent que du second empire. Au temps du premier, on savait que l'Empereur faisait peu de cas de ces vieux parchemins. Il disait à qui voulait l'entendre que la maison Bonaparte remontait « au 18 brumaire ». A la suite de la publication dans les journaux d'une généalogie « aussi plate que ridicule », le *Moniteur* du 26 messidor an XIII (14 juillet 1805) recevait un communiqué, dont on devinait l'auteur. Il se terminait ainsi : « Soldat, magistrat et souverain, il doit tout à son épée et à l'amour du peuple. Si c'est un écrivain qui a voulu faire sa cour à l'Empereur par cet article, c'est bien le cas de dire : Il n'y a rien de dangereux comme un sot ami ».

On se le tint pour dit, mais on l'oublia sous Napoléon III et les généalogistes se crurent permises toutes les audaces. Pour preuve, et pour terminer par une note amusante, nous transcrivons la notice de haute fantaisie qui consacrait au *Bienheureux Bonaventure Bonaparte, Capucin de Bologne, au milieu du XVIIe siècle,* l'auteur de l'*Histoire et généalogie des quatre branches de la famille Bonaparte, depuis 1183 jusqu'en 1855* (1).

l'hôpital. Son tombeau fut élevé aux frais du sénat et de la ville et portait l'inscription que nous avons dite. Plus tard, on le transféra dans l'église de Santa-Maria-della Vita, où il repose dans la seconde chapelle à droite en entrant, et on écrivit sur sa sépulture *Corpus B. Bonapartis Ghislierii.* (Lodovico Jacobilli. *Vite del Santissimo Sommo Pontefice Pio V, del B. Bonaparte,... Tutti cinque della famiglia Ghisilieri.* Todi, 1661. Joseph Fumagalli. *Il nome di Napoleone in terra, in cielo e all' inferno.* Dans *La lettura* de Milan, mai, 1903, pp. 411 et ss.).

(1) Lyon-Paris, 1855. Sur le titre du livre on ne lit que les initiales de son nom : par A. P.-M. D'après les continuateurs de Barbier elles indiquent certain Perraud-Maynard, qui nous demeure inconnu.

Digitized by Google

« Au milieu du XVIIe siècle, vécut modeste dans un couvent de Bologne le révérend père Bonaventure Bonaparte. Il renonça de bonne heure aux grandeurs et aux séductions du monde et leur préféra les vertus ignorées et la pauvreté des enfants de saint François d'Assise. Longtemps sa famille contraria sa pieuse résolution; mais Bonaventure n'en persista pas moins à ensevelir sous l'humble bure du capucin l'illustration d'une haute origine et les brillantes espérances qu'elle lui offrait dans l'avenir. Une fois ses vœux prononcés, le père Bonaventure devint le modèle non seulement des religieux ses frères, mais encore de toute la ville de Bologne. Il se fit mendiant pour les pauvres, qu'il poursuivait partout de son zèle, dans la ville et les campagnes. Il faut avoir entendu raconter aux Bolonais l'admirable charité d'une vie si exemplaire, il faut avoir vu les foules s'agenouiller à son tombeau pour comprendre combien durent être éminentes ses vertus et sa sainteté. L'Eglise le béatifia sur la fin du XVIIe siècle et l'on nous a assuré à Bologne que sa famille ne le fit pas canoniser à cause des frais que le procès de canonisation eut nécessités ».

Vraiment, l'imagination est une belle chose, surtout quand elle ne doute pas d'appuyer ses inventions sur une inscription du treizième siècle pour un personnage qui vivait, assure-t-on, vers le milieu du dix-septième. Ce que ne manque pas de faire l'auteur que nous citons. Il suffit.

P. ÉDOUARD D'ALENÇON.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS

(Suite) (1)

CHAPITRE V. — *Au Séminaire de Rouen (1600-1601). — Le P. Joseph, directeur spirituel de sa mère.*

Aussitôt après sa profession, qui eut lieu le 3 février 1600, le P. Joseph fut envoyé par ses supérieurs à leur séminaire de Rouen. Il y passa deux années sous la sage et forte direction des PP. Antonin de Riom et Archange de Pembroke. « Il vivait, nous dit Lepré-Balain, d'une vie séraphique, entièrement détaché du monde, dépouillé de soi-même, continuant la fidèle pratique de la mortification, cherchant partout avec soin les occasions qui lui pouvaient fournir quelque sorte de mépris ou de souffrance. On le remarquait fort assidu à l'oraison, non seulement à la publique, d'où on ne se peut légitimement exempter sans nécessité et sans licence, mais en particulier, dans sa cellule. Au temps qu'il eût pu employer à faire quelque pieuse lecture pour se disposer à l'oraison commune, pour apprendre l'exercice des vertus dans les livres qui en traitent, et ses obligations dans les déclarations des souverains pontifes qui ont expliqué les difficultés sur la règle du Séraphique Père S. François, il n'avait recours qu'à Jésus en sa croix. En cette contemplation il croyait tout savoir ; cette connaissance seule lui suffisait. C'est pourquoi il s'y appliquait avec tant de soin. Et ce n'était pas en vain. Car on voyait de jour en jour le grand profit qu'il en retirait. Son gardien, l'ayant fort attentivement

(1) Cf. *Etudes Franciscaines*, janvier-mars, avril-juin, juillet-septembre, octobre-décembre 1921.

Digitized by Google

observé, reconnut en lui un trait particulier d'oraison, par où Dieu le voulait conduire à la perfection des vertus. C'était l'amour séraphique et crucifié. » (1)

Les séminaires des Capucins sont des couvents où se cultive avec un soin très particulier l'âme des jeunes profès, qu'on enracine et qu'on fortifie dans l'amour et la pratique des vertus de leur vocation, jusqu'à ce qu'ils puissent être transplantés dans le monde pour y être employés aux œuvres extérieures. C'est en effet la règle générale que les profès des séminaires ne s'occupent que de leur propre avancement spirituel. Mais le P. Joseph en entrant au séminaire était plus avancé dans la spiritualité que bien d'autres ne le sont lorsqu'ils en sortent. Le P. Ange de Joyeuse, qui fut provincial en 1601, appelait le P. Joseph « le capucin parfait », et le tenait « pour un des plus accomplis religieux qui fût dans la province, et même de tout l'Ordre ». « Ses frères, disait-il, ne connaissent pas ses perfections et ses vertus. » (2) Ses supérieurs le connaissaient assez pour juger qu'en sa faveur ils pouvaient faire à la règle une exception unique et l'autoriser à diriger sa mère dans les voies de la perfection chrétienne. D'ailleurs ils avaient déjà une très grande estime pour Mme du Tremblay, leur persécutrice de la veille, devenue subitement leur protectrice et leur providence, et l'un d'eux, qui avait particulièrement l'esprit de Dieu, le P. Benoît de Canfeld, « espérait de grandes choses » de son avenir spirituel. On permit donc au P. Joseph « d'exhaler, comme dit Lepré-Balain, quelques flammes de ses ardeurs et de les exprimer sur le papier pour la consolation de sa mère en l'accident de cette nouvelle absence (le séjour de Rouen) et lui aider à digérer les ennuis qu'elle recevait en ses affaires ».

Ces ennuis étaient grands. En 1587, M. du Tremblay avait à sa mort laissé les affaires de sa maison en très mauvais état. Depuis cette époque, ni les discordes civiles, ni l'éducation de ses trois enfants n'avaient permis à Mme du Tremblay de rétablir sa fortune, et à la fin de 1598, lorsque son fils aîné entra chez les Capucins, elle avait encore à pourvoir, sinon sa fille Marie, mariée le 24 septembre 1595, du moins son fils Charles, qui n'avait que quinze ans. D'ailleurs, comme les dettes étaient nombreuses, les créanciers étaient pressants. Les moins exigeants n'étaient ni son cousin de la Fayette, ni sa sœur, Mme de

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 10.
(2) Ibid., 12.

Digitized by Google

Morainville. Et ses enfants, au lieu de prendre leur part des charges de leur mère, ne cessèrent guère de l'accabler eux-mêmes pendant de longues années, peut-être jusqu'en 1615, année du mariage de Charles. En face d'une telle situation financière, convaincue de son impuissance à y mettre l'ordre, Mme du Tremblay, sous le coup de la grâce qui la frappa à Orléans, pensa pour elle-même à la vie religieuse, et, avec l'ardeur indiscrète d'une nouvelle convertie, elle faillit s'y précipiter. « Vous serez religieuse, lui dit le P. Joseph, mais sans l'habit », et, suivant des vues également raisonnables et surnaturelles, il la contint dans ses obligations d'état et lui apprit à aimer Dieu dans les conditions mêmes où il l'avait placée. Elle était défiante, indécise : il lui fit agréer les offres acceptables, consentir aux sacrifices nécessaires. Elle avait des susceptibilités, des rancunes : il lui fit apporter au règlement de ses affaires, non seulement « toutes les facilités possibles », mais « l'entier oubli de toute animosité et ressentiment du passé », et cela pour l'amour de Dieu. Dieu « l'appelle à de plus grandes choses » sans doute. Mais il faut qu'elle sache les attendre et s'y préparer. (1)

Elle avait pour cela beaucoup à faire. Car Mme du Tremblay était née dans la religion protestante. Ses parents, qui ne l'aimaient pas, l'avaient bien fait passer au catholicisme, dans la pensée qu'elle entrerait en religion et les débarrasserait de sa présence. Mais les circonstances l'arrêtèrent dans cette voie, et elle demeura une catholique peu éclairée et peu généreuse, comme l'a trop prouvé l'opposition passionnée qu'elle fit à la vocation religieuse de son fils. Aussi, lorsque Dieu voulut « se l'attacher par les doux et forts liens de la haute perfection », il restait encore à donner à son esprit bien des lumières, à sa volonté bien des habitudes chrétiennes. Ce sera l'œuvre du P. Joseph, qui ne voulut être l'homme d'affaires de sa mère que pour être plus sûrement le directeur de son âme. Le « chicaneur », ainsi qu'il s'appelait lui-même, prépara la voie à l'apôtre.

Le P. Joseph connaissait sa mère, « son cœur affectif et tendre à aimer ». Pour l'attirer plus sûrement à Dieu, il lui offre d'abord ce qu'exige sa sensibilité, les consolations et les joies spirituelles. D'ailleurs là-dedans il ne voit qu'un attrait, et, si dans l'œuvre de sanctification qu'il médite, il met d'abord le cœur de la partie, c'est seulement pour avoir

(1) *Epître du P. Joseph à sa Mère*, IIIe, IVe, VIe, IXe, Xe, XIe, XVIIIe, XXXIe, XXXIIe, XXXIIIe. — Cf. Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 12.

Digitized by Google

un plus facile accès à l'esprit qu'il éclairera, à la volonté qu'il affermira.

Mme du Tremblay est dans de grandes tribulations. Son fils le reconnaît. Mais elle n'y est pas seule. Dieu y est avec elle, qui l'y a mise, qui l'y soutient, qui l'en tirera. « Il semble, en effet, écrit le P. Joseph, que Dieu se plaise à lui donner des afflictions non pareilles et tout ensemble de non pareilles forces pour les soutenir. » « Sa patience ne peut venir que de Dieu et encore non d'un commun secours, mais d'une grâce spéciale. » Elle-même, Mme du Tremblay confesse que « toute la conduite de la Providence est très singulière, tant à lui envoyer des bonheurs que des malheurs ». Et en effet, « elle ne saurait faire une meilleure alchimie que de changer le plomb en or, la terre au ciel, et les brefs ennuis de cette vie aux délices immortelles de l'éternité ». Jusque-là, « elle a toujours monté l'échelle du ciel, qui est la tribulation des choses de la terre, lesquelles lui sont toujours allées sens dessus dessous ». « Elle est à la porte des consolations du ciel. Pourquoi, ne pouvant se reposer qu'en son créateur, pourquoi tarder à sortir de tant de misères et ne pas se jeter sans plus attendre entre les bras de ce bon père, si prompt à nous secourir, si puissant à nous délivrer ? »

Mme du Tremblay suit la seule voie qui mène au vrai bonheur, la voie de la souffrance. « Dieu, lui dit son fils, opère par choses contraires et amène la joie par la tribulation. » « Dieu, tout bon et miséricordieux, est prêt par cet accident nouveau (leur éloignement) à la conduire à une fécilité très parfaite, sans laquelle tous les bonheurs qui nous viennent sont malheurs, et la paix hors de cette douce paix n'est qu'une dangereuse léthargie de gens qui prennent plaisir à dormir le sommeil de la mort et ne veulent qu'on les réveille. » « Dieu, qui résolument la veut pour lui et la poursuit à toute outrance, non à la mort, mais à la vie, l'a bien gardée de l'appesantir de ce trompeur repos, l'ayant secouée de si fréquentes afflictions. »

Ce sont les plus éprouvés qui ont droit d'attendre les plus grandes faveurs. Mme du Tremblay est de ceux-là. « Bien que Dieu semble avoir touché le cœur du fils le premier, si est-ce qu'il garde celui de la mère le dernier, comme le plus excellent et duquel il se veut servir à plus grandes choses. » Mme du Tremblay « a toujours eu le cœur serré, sans aucune consolation », ce qui « l'a rendue un peu plus tiède ». « Mais sitôt que Dieu, qui connaît quand nous avons besoin de la pluie ou du beau temps, aura attendri son âme de ses douces visitations, il est

Digitized by Google

sûr, vu même son naturel, qui cherche complaisance, qu'elle courra à lui d'un tel amour, que jamais elle ne se séparera d'un si puissant, si noble et si fidèle ami. » Ainsi, « le monde, c'est-à-dire la prospérité temporelle, ne fait de mal qu'à ceux qu'elle caresse et de bien qu'à ceux qu'elle persécute, car elle les purifie et leur requiert des loyers éternels ».

Dans ses premières lettres à sa mère, le P. Joseph se montre surtout un consolateur, un vrai consolateur, qui ressent d'abord les afflictions qu'il veut adoucir. Ne dit-il pas lui-même qu' « il préfère interrompre pour un coup ses méditations plutôt que d'être toujours empêché du déplaisir continuel de celui de sa mère »? Grâce à son fils, du reste, Mme du Tremblay avait trouvé d'autres consolateurs. Vraiment, c'était bien ce qu'il lui avait promis. « Tous ceux de sa compagnie », tous les Capucins sont devenus pour elle « autant d'enfants spirituels », qui l'assistent, la visitent, prient à ses intentions comme elle-même prie aux leurs, et favorisent sa correspondance spirituelle avec son fils. Le P. Benoit et le P. Pacifique surtout « lui donnent toute consolation ». Avec les Capucins, l'assistent encore le Chartreux dom Beaucousin et M. Gallot, son confesseur. C'est Dieu, disait le P. Joseph, qui lui avait fait « marquer pour sa mère les logis de toutes ces connaissances, afin que, comme la plus digne, elle en reçut le prix en temps opportun ». Vraiment, à Paris et au Tremblay, elle va bientôt, comme disait encore son fils, « nager en pleine mer de toute piété, ayant à choisir à la gauche et à la dextre » (1).

Personne d'ailleurs ne l'entraînera plus au large sur la mer immense de l'amour divin que le P. Joseph. Le P. Joseph en effet avait pris au noviciat d'Orléans le premier rang parmi ses frères. Il le garda au séminaire de Rouen, où chaque jour de plus en plus on le vit s'enraciner et croître dans l'estime et la pratique de toutes les vertus de la vocation séraphique, plus particulièrement dans l'amour de la croix. Comme il aimait l'âme de sa mère à l'égal de la sienne, il voulut lui communiquer ses propres sentiments, et comme ses supérieurs connaissaient la pureté de son zèle apostolique, ils se rendirent à ses désirs. Même ils exigèrent qu'il mît ses sentiments par écrit, non plus seulement dans de courtes lettres, comme il avait fait jusque là, mais dans de petits traités de perfection chrétienne. Il en fit trois, « sur le bon et

(1) *Epîtres du P. Joseph à sa Mère*, VIIe-VIIIe, *passim*. — Cl. Lepré Balain, *Vie de P. Joseph*, II, 12-13.

Digitized by Google

mauvais usage des créatures », « sur l'amour de la croix » et « sur l'exercice angélique de l'oraison ». Sera-t-il permis à l'historien du P. Joseph d'en faire passer quelques parties sous les yeux de ses lecteurs ? Oui, car ce seront autant de clairs miroirs où se refléteront très nettement la vie et l'âme du jeune profès du séminaire de Rouen. (1)

C'est de la façon la plus gracieuse que le P. Joseph annonce ces traités à sa mère. « Puisque, lui dit-il, par vos lettres enflammées vous avez échauffé ma tiédeur, pardonnez-moi, Madame, si je renverse sur vous les charbons que vous avez allumés. Car ici il me semble à propos que nous parlions de cette suprême perfection à laquelle vos aptitudes de nature et de grâce semblent si bien disposées, non pour vous en instruire, moi qui en suis très ignorant, et les internes leçons de l'époux, les bons livres et les gens de biens vous l'enseigneront assez : mais c'est pour ne discontinuer le haut ton de vos lettres, parlant de choses plus basses que votre esprit, comme souvent après une bonne musique, afin que le théâtre ne reste muet, on ne laisse de faire l'intermezzo de quelques mauvaises voix, comme autrefois vous avez vu ès comédies : puisque aussi bien je vois que, toute notre vie, il se doit faire entre nous deux un continuel concert et harmonie de nos voix, esprits et actions, pour rendre plus doux l'un à l'autre notre chemin (comme font les bons pèlerins de Saint-Jacques), jusqu'à ce que, plus heureusement conjoints à cette grande bande de musiciens célestes, nous entonnions ensemble les éternelles louanges de notre Dieu. Cependant avec plaisir infini contemplons la noblesse de notre origine, de notre fin et des moyens pour y arriver. C'est cette perfection de quoi nous traitons. »

Et, en effet, ce sont bien des traités que le P. Joseph écrit pour sa mère, des traités véritables avec tout l'appareil didactique, propositions, divisions, subdivisions, démonstrations, réfutations, résumés et le reste. C'est ainsi que « tout le monde élémentaire » y est présenté « contenant trois sortes de créatures, au milieu desquelles notre âme est posée comme le centre au milieu du rond », les unes « hors de nous », d'autres « jointes à nous », les dernières « entées au-dedans de nous-mêmes ». Les premières « se partissent en trois bandes ès choses insensibles » (feu, air, eau et terre, chaud, froid, sec et humide), végétatives

(1) Ces trois *Traités* comprennent les XIVe, XVe, XVIe et XVIIe *Epîtres du P. Joseph à sa Mère.*

Digitized by Google

(arbres, fruits et fleurs) et sensitives (irraisonnables et raisonnables). Les créatures conjointes à nous sont de quatre sortes ; le corps et ses membres, les cinq sens extérieurs (le voir, l'ouïr, le goût, le flairer, le toucher), puis la santé et enfin la vie. Les créatures au-dedans de nous sont de deux sortes : les sens intérieurs (sens commun, imagination et sens mémoratif) ; les puissances basses ou inférieures, ainsi dites pour les distinguer des puissances hautes, et qui sont la concupiscible et l'irascible ; la concupiscible, dont les affections sont amour, désir, joie, haine, fuite, tristesse, et l'irascible, où sont rangées les plus violentes passions, l'ire, l'audace, l'espérance, la crainte ; et enfin la puissance raisonnable. « Ces créatures, dit le P. Joseph, sont comme les sentiers qui nous mènent à Dieu. C'est donc au droit usage d'iceux moyens que gît la perfection du chrétien. » Le P. Joseph annonce qu'il veut en « discourir par le menu » ; il tiendra parole.

Heureusement il verra les choses de haut. Pourquoi en effet a-t-il divisé les créatures « en trois bandes ou mieux en trois bataillons » ? « C'est afin, dit-il à sa mère, qu'allant à la guerre, nos troupes étant mises par ordre, nous les puissions mieux connaître et distinguer de nos ennemis. Car il est à noter que, comme toutes les créatures, voire jusqu'aux fourmis, voire jusqu'aux plus petits grains de sable, servent au juste à vaincre, ainsi les mêmes nuisent au méchant et semblent se ranger du parti de son adversaire, pour ensemble l'oppugner. Or Dieu, pour faire cette tant nécessaire découverte, nous a bien à temps pourvus d'une haute tour — savoir notre raison et intelligence, dont le faîte atteint jusqu'à la hauteur du trône même de Dieu, perçant non seulement les nues, mais tous les chœurs des anges, — en laquelle tour montant par le droit escalier de l'oraison, l'âme, reconnu ses forces et celles de ses ennemis, vît leurs déportements, sût choisir les avantages du champ de bataille, et même apprît des ruses pour désarmer le diable, en sorte que tous ses gens se rangeassent de sa part. Donc, Madame, avant que de nous mettre au champ, allons un peu nous promener au haut de la tour, et ne nous étonnons si au commencement il nous arrive comme à ceux qui montent sur les tours de Notre-Dame. Car pour la nouveauté d'être ainsi élevés de terre, au lieu de mieux voir, leurs yeux s'éblouissent, mais peu à peu leur vue s'affermit et s'égaye en la variété de tant de belles maisons, rues et places. Mais j'ai tort de vous avertir de ce hasard. Car déjà vous êtes bien duite à ces saintes élévations. Cela est bon pour les apprentis comme moi. »

Digitized by Google

Quoi que dise le P. Joseph, il doit avoir plus que sa mère l'habitude de ces saintes élévations. En tout cas, il n'est plus un apprenti. Le lecteur s'en aperçoit vite, qui fait avec lui une promenade « au haut de sa tour ». Car de là, grâce à lui, il a sur l'âme humaine et la vie chrétienne des vues aussi nettes que profondes.

Il voit les six affections de la puissance concupiscible, amour, désir, joie, haine, fuite, tristesse : l'amour, « que Dieu a ordonné pour éveiller en nous l'appétit du souverain bien et, par cette douce liquéfaction et tendresse de cœur, affriander nos sentiments terrestres au désir des délices du ciel » ; le désir, « qui est une activité de l'âme pour acquérir la chose aimée ; ce qui fait que cette nouvelle amante n'a point de cesse qu'elle ne jouisse à son gré de son bien-aimé ; ce qui ne pouvant arriver en cette vie, de là naît cette insatiable soif de ne jamais se lasser de bien faire, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue là-haut, à la vive source d'où découlent tous biens ; et d'autant que souvent, pour un peu la désaltérer, Dieu lui laisse choir sur le bord des lèvres quelques gouttes de ce nectar, de là vient la joie, qui naît de la jouissance du bien désiré, et d'autant que le vrai amant n'a point d'autre vouloir ou non vouloir que celui de son ami, de là vient que cette âme est toujours contente, s'éjouissant en toutes les œuvres de son Dieu, réputant les trésors d'icelui plus que s'ils étaient les siens : d'où vient cette allégresse infinie qui reluit même ès visages, ès actions, ès paroles de ces chastes amoureux. » Par ailleurs, « Dieu nous a donné la haine pour abhorrer le vrai mal, qui n'est autre que le péché. La fuite, qui est une activité de l'esprit à se garder de ce qui lui est en haine, sert à éviter toutes les occasions d'offenser Dieu. La tristesse, qui est causée par la présence de ce que nous haïssons, excite l'âme à chasser le péché commis, par de saints repentirs. »

« Voilà, dit le P. Joseph, tout bien ordonné en la maison du juste. Mais voici comme le pécheur gâte tout. Il emploie l'amour selon ses diverses inclinations. Qui aimera la rouillure des richesses, qui la puanteur des corps, qui le vent des honneurs. Bref, ils aiment leur mal et se tuent de leur épée. Selon quoi leur désir est déréglé ; ils n'épargnent, pour l'assouvir, ni l'honneur de Dieu, ni le salut de leur âme. Leur joie par conséquent gît en telles folies : ils rient de ce qui devrait les faire gémir. Puis, s'étant faits amis du diable, leur ennemi, ils tournent leur haine contre Dieu. D'où vient qu'ils fuient tout

Digitized by Google

ce qui lui plaît, comme sont les belles vertus, la compagnie et conseil des gens de bien ; bref, ils évitent tout ce qui pourrait interrompre leurs passe-temps. De là vient qu'ils n'ont autre tristesse que d'ouïr traiter des œuvres de pénitence et de piété. Ils ont grande hâte de passer cette pauvre semaine peineuse, qui est vraiment telle pour eux, parce qu'en ces temps-là il leur faut aller aux champs, prendre l'air, se divertir un peu de ces mélancoliques dévotions. Cela n'appartient qu'aux moines et aux bigotes, mais les honnêtes gens savent bien s'en dispenser ! Las ! Que feront-ils en ce grand carême infernal, où pour jamais l'on jeûne de tous biens. Cette longue patenôtre pleine de maudissons et de désespoirs leur coûtera bien à dire ! J'ai grand pitié de ces gens si délicats, car on leur apprête une couche bien dure ! Voilà comme tout est perverti. »

Du haut de sa tour, le P. Joseph ne voit ni ne peint moins bien la puissance irascible et les plus violentes passions qui y sont rangées : l'ire, « une sainte ferveur de l'âme », qui fait « repousser les attraits du péché, résister aux assauts des diables et des tyrans, met dans la main de Jésus-Christ le fouet pour chasser les vendeurs du temple, la hache dans celle de Judith, arme David contre le superbe Goliath, les martyrs contre les tyrans, les vierges contre la chair rebelle » ; l'audace, « une sublimité de courage », qui fut celle d'un Gédéon ou d'un Samson et nous fait « entreprendre l'œuvre la plus ardue, celle de se vaincre soi-même » ; l'espérance, qui, « s'appuyant sur les indubitables promesses de son Dieu et réputant mensonge tout le reste, nous fait passer tant de détresse avec gaîté, nous fait semer en hiver dans l'attente d'un bel été » ; la crainte, « une prévoyance des maux à venir, qui excite toute notre industrie pour nous en garantir et opère ès saints de grandes choses, puisque la crainte d'offenser Dieu est le commencement de la sagesse ».

« Mais voici encore que le pécheur gâte tout. Il tourne sa félonie contre Dieu, le blasphémant ; contre le prochain, l'outrageant en ses biens, honneurs et vie ; voire contre soi-même, se tuant du glaive du péché. L'audace lui fait entreprendre la chose la plus périlleuse de toutes, qui est de s'élever contre une si puissante majesté et de se vouloir maintenir au milieu de tant de créatures armées de toutes parts à sa vengeance. Car ici le ciel tient son foudre prêt, la terre n'attend qu'à l'abimer, les démons à l'engloutir. L'espérance l'encourage à poursuivre un dessein impossible : se vouloir éterniser par des

Digitized by Google

œuvres de mort et être heureux parmi tant de malheurs. « Demain je serai à mon aise, dit-il. Si cet office m'a manqué, tel bénéfice me viendra. Si ce seigneur n'a voulu de ma fille, quelque autre se présentera. Si un tel m'a bravé, je sais bien où je l'attends. » Voilà leurs saintes consolations. Ces gens sont du tout à plaindre. Car ainsi pleins de fumée, ils tombent enfin dans le feu ; le soufre et la poix ardente seront leur partage. Ceux-ci ont plus de crainte qu'on ne saurait penser, mais ce n'est de la bonne. Car que ne craignent-ils pas de perdre ? Leur trésor, leurs honneurs, leur vie, leurs plaisirs. Mais ils ont beau craindre, car tout cela leur advient. Même, qui pis est, ils perdent ce qu'ils ne craignent pas, savoir leur âme. Au lieu que le juste, qui se travaille de la seule crainte de perdre l'âme, ne tenant compte de tous ces autres fatras, sauve âme, biens, honneurs et plaisirs. »

Nous continuerions volontiers cette longue citation, mais nous craindrions de paraitre éditer ici les *Œuvres* du P. Joseph. Le moment n'en est pas encore venu, si jamais, ce que je souhaite, il doit venir. Ici nous écrivons seulement la *Vie* du P. Joseph. — Alors, nous dira-t-on, montrez-le nous au séminaire de Rouen. — En effet, nous pourrions vous apprendre que, « pendant l'heure entière d'oraison mentale que les capucins font après matines, on voyait le P. Joseph parler à Dieu, son manteau enlevé, la tête découverte, toujours à genoux ou levé, presque toujours les pieds nus, sans sandales, sur le pavé ; que si, par faiblesse ou tentation, il se sentait incommodé du sommeil, alors il se tenait debout sur un pied avec des violences extraordinaires qui étonnaient ceux qui les apercevaient. Il voulait que l'effet accompagnât le désir de souffrir, et, si on lui faisait observer qu'il y avait excès, il répondait que le ciel ne s'acquérait que par la violence ». Ainsi dit Lepré-Balain. Il nous fait voir la tenue de son séminariste à l'oraison. Nous avons préféré lui faire rendre compte à lui-même de ses méditations. Et ici il ne fait pas autre chose. Il transmet à sa mère ce que Dieu dans ses colloques intimes lui a dit à l'oreille de l'âme. Dieu ne lui enseigne pas seulement, comme nous venons de le voir, la théorie de la vertu, il lui en apprend encore la pratique. Oyez plutôt. Car il est impossible de ne pas révéler ces admirables pages.

« Si la haine ou fuite, pour quelque accident fâcheux à la nature, trouble notre paix, si même la tristesse nous abat. « Quoi donc, s'écriera l'âme généreuse, voudrais-je du mal à ceux qui opèrent mon bien par les travaux qu'ils me donnent ?

Digitized by Google

Fuirais-je la santé que Dieu me donne par cette purgation ? M'attristerais-je de quoi je reçois un honneur auquel les anges ne sauraient parvenir, qui est de souffrir pour leur bien-aimé Rédempteur, ayant d'ailleurs tant de sujets d'abhorrer et de fuir la ruse de mes ennemis, de ces séducteurs et affronteurs qui tâchent par ces inquiétudes de me séparer de l'union et conformité au bon plaisir de mon Dieu, en quoi gît toute la béatitude ? Mais pourquoi donnerais-je mon esprit en proie au chagrin et noire mélancolie ? Que les damnés, voire que les pécheurs obstinés pleurent et hurlent, comme dit l'Apôtre, pour les maux à venir. Mais toi, mon âme, puisque Dieu t'a fait luire si clairement le beau jour de ta salvation ; puisqu'il t'a choisie entre cent mille pour sa chère épouse, en signe de quoi il te pare maintenant à sa mode et selon son cœur, te déchirant les vieux haillons des consolations temporelles ès-quelles autrefois tu t'éjouissais, pour t'embellir toute des saintes vertus et des douceurs internes ; puisque les anges mènent tant de joie au ciel pour ces nouvelles noces, pourquoi m'attristerais-tu ? Lève tes yeux, et vois comme le ciel serein et lumineux est un plus bel héritage que cette terre fangeuse, en laquelle les grenouilles et les lézards ont aussi bien leur logis que les plus grands rois d'icelle. Aimerais-tu une maison qui tomberait de toutes parts en ruine, de laquelle ores un pan de muraille, ores un pignon, ores les tuiles s'en iraient par terre ? Mais n'aperçois-tu pas comme ce chétif monde s'en va en décadence ? Tout y croule, tous endroits. Voire sur tous visages est peinte l'image de la mort et de la mutation prochaine. Où sont tes amis du passé, ceux avec lesquels tu forgeais tant de beaux desseins, comme si vous eussiez eu à demeurer éternellement ensemble ? Où sont tes père, mère, où les chères compagnes de ta jeunesse ? Les parents en la grandeur desquels tu mettais tant d'appui, ils ont séché en une nuit, comme le foin. Un souffle de vent a dissipé ces petites bulles d'eau. Où sont ceux contre lesquels une mouche ou une paille mise de travers t'animait, et pour lesquels défâcher tu as tant perdu de temps et de paroles ? Combien de corps as-tu vu avec compassion étendre dans la bière, insensibles et froids, le moindre mot desquels, étant en vie, ou la moindre frogne suffisait à te troubler huit jours ! Ils sont tous passés, comme l'oiseau qui vole en l'air ou le navire qui coupe les mers, sans laisser d'eux aucun vestige. Les seules larmes, les seuls bons soupirs qu'ils ont jetés en secret leur servent maintenant, et toi, tu es demeurée pour apprendre par toutes ces

Digitized by Google

circonstances combien diligemment on doit rechercher une fidélité plus durable. Ecoute la voix des trompettes de ton Epoux, qui entonnent toutes d'une même sorte : « Réjouissez-vous, vous qui craignez le Seigneur, menez fête et liesse, car tout va bien pour vous, vos affaires se portent bien. » Voilà par quelles raisons l'âme se défend de la tristesse, mal du tout dommageable en la voie de Dieu, lequel est un Dieu de paix et se plaît à habiter un cœur tranquille.

« Si la crainte et désespoir et impatience vous pressent, ce qui vient quelquefois quand après une longue attente nous voyons tous nos desseins manquer et qu'il nous semble être enveloppés en tant de difficultés nouvelles que nous n'en savons trouver le bout, nous avons de quoi répondre avec le Prophète : « Le Seigneur me gouverne, rien ne me défaudra, et quand je cheminerais au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrais. Car tu es avec moi, mon Dieu. Voire ces tiennes verges me consolent, d'autant que tu as préparé devant les yeux de ma foi une riche table couverte de tous bons vivres pour me rafraîchir. » Ici il faut une double et renforcée patience. Et aussi c'est où Dieu donne une dernière trempe à l'âme pour l'affiner. Et comme le plus grand signe de beau temps est quand le brouillard tombe du tout à bas, ainsi les bourrasques sont messagers certains de la tranquillité prochaine, et Dieu se plaît, pour montrer un coup de sa main, à se mêler ès affaires les plus désespérées. »

Que sur « le bon et mauvais usage des créatures » notre jeune profès du séminaire de Rouen s'élève à d'aussi hautes considérations, cela est assurément merveilleux. Son enthousiasme n'est pas moins admirable, quand il laisse jaillir de son cœur « amour de la croix ». « Retournons, dit-il, à notre chère croix. Ce ne sera pas nous éloigner du discours de la perfection, puisque icelle consiste seulement à qui le plus souffrira pour l'amour de Dieu. Ici admirons premièrement ce miracle de Dieu, qu'entre toutes les délices la croix soit la plus grande. Nulle force en effet n'est plus violente que celle avec laquelle l'amant travaille à déclarer son amour à la personne aimée, et, quand les moyens de le faire lui manquent, le feu ne souffre telle répugnance, quand il est empêché de monter en haut, comme fait lors cette pauvre âme. O Madame, je m'assure qu'en la véhémence d'amour que vous portez aujourd'hui à ce Dieu tout aimable, le plus grand martyre que vous pourriez endurer serait si les moyens d'endurer pour lui vous étaient

Digitized by Google

retranchés. C'est pourquoi jadis les martyrs couraient aux flammes pour chasser par le dehors le plus grand feu du dedans. C'est pourquoi saint Laurent se retournait sur son gril, comme si c'eût été une belle jonchée de fleurs, et saint André de loin caressait sa croix : « O belle croix, disait-il, si longtemps de moi souhaitée, tôt, tôt, que je jouisse de tes embrassements ! » Mais surtout me plaît la ferveur de saint Ignace, lequel, blessé à mort de ce vivifiant amour, comme ne sachant plus le contenir en soi-même, s'écriait souvent : « Le feu, la croix, les bêtes farouches, la brisure de mes os et la division de mes membres m'arrivent ! Bref, que tous les tourments et machines du diable soient lâchés sur moi, pour que je jouisse de mon bien-aimé Seigneur ! » Et comme il oyait le rugissement des lions prêts à le dévorer, l'impatient de si belles noces, il les irritait contre soi : « Il faut, dit-il, puisque je suis le froment de Jésus-Christ, que je sois moulu par les dents de ces bêtes, à ce que mon Dieu mange plus à son aise son pain. »

« Mais si ce moyen nous défaut de nous soulager ainsi par l'effusion du sang, un autre moyen ne nous manque, non moins noble que celui-ci, duquel nous pouvons bien nous contenter, puisque les plus chers favoris de notre Dieu se sont bien passés à cela, comme Notre-Dame, saint Jean, l'amoureuse Madeleine, lesquels, sans passer par le glaive, n'ont pas laissé de se consoler ailleurs par mille afflictions au dehors et au dedans, lesquelles, par après, les amis de l'Époux ont tant aimées que notrePère saint François les nommait ses sœurs, disant n'être non plus heureux qu'autant qu'il endurait. Et comme l'on exhortait une fois sainte Claire à prendre patience en l'extrémité d'une très aigüe maladie, elle répondit en souriant : « Hélas, mes amis, depuis que je sers mon Seigneur Jésus-Christ, je n'ai pu goûter ce que c'est que peine ! » combien que toute sa vie n'eût été qu'une continuelle croix. Sainte Elisabeth, fille du roi de Hongrie, du tiers ordre des Frères Mineurs, après le décès de son mari, se voyant ravir tous ses biens et chasser honteusement tant par la persécution des parents du susdit mari que des siens propres : « Mon Dieu, dit-elle, voici l'heure de moi tant désirée que j'ose me dire de vos amis, puisque je n'en ai plus entre les hommes ». Le P. Joseph cite encore Frère Gilles, et il ajoute : « Je vous offre, Madame ces belles fleurs cueillies en ce petit paradis terrestre de notre religion d'autant plus volontiers que je sais que vous l'aimez ; qu'aussi, étant modernes, ces saints nous animent beaucoup

Digitized by Google

plus que ces bons anciens que l'on croit avoir été d'une autre chair et pâte que nous autres. »

Non moins que l'amour de la perfection et de la croix, le P. Joseph inspire à sa mère l'estime de l'oraison. « Considérant combien est aimable notre grand Dieu, je m'étonne comme toutes ses créatures ne courent et ne s'élancent après lui, par le transport d'un pur et fidèle amour. O amour, si ta violence est si grande que tu aies pu tirer du haut de son trône un Seigneur de telle majesté, nous l'amenant comme prisonnier pour en faire ce qu'il nous plairait, pourquoi ne pourras-tu détacher ce chétif homme pour le ravir et le transporter au ciel ? O heureux Enoch et Elie, que les chevaux flamboyants ont élevés ! Mais non moins heureuse l'âme laquelle dans le chariot ardent de cet amour divin a été transférée au paradis, non terrestre, mais du tout céleste, de la familière conversation du Roi des amours ! Ce qui se fait par l'exercice angélique de l'oraison.

« Mais voulons-nous apprendre l'impatience et bouillonnement de cette noble affection ? Oh ! que l'Épouse l'exprime bien aux Cantiques ! « Voici, dit-elle, mon bien-aimé, qui vient semblable au faon de biche, sautant de colline en colline, comme s'il ne pouvait tenir en place ». Et de vrai, combien grands furent les sauts et élancements de cet amoureux des hommes ! Il saute dès le premier coup de la sommité des cieux en l'humble crèche, tombant à nu de si haut sur la dure terre ; car l'amour l'avait presque fait insensible. Que s'il ne vous est ennuyeux de suivre les volées de ce petit aigle au sortir de son nid, voyez comme de la crèche il court en Egypte ; comme il monte en Jérusalem, où il se perd de ses parents pour mieux vaquer à écouter la parole du Père et mieux aussi souffrir disette à son aise, mendiant tout ce temps-là son vivre par les portes. Il descend au Jourdain avec les pécheurs. Il se fourre ès plus âpres déserts entre les bêtes. Même, excès d'amour effroyable ! il se livre au diable, il souffre qu'il fasse comme son jouet de lui, le portant de montagne en montagne. Puis il saute en la croix, de la croix au sépulcre, et de là aux enfers. Effets d'amour du tout incompréhensibles ! voir Dieu entre les griffes du diable, entre les larrons, entre les corps morts, entre les damnés ! Trouverons-nous désormais étrange, si, ayant à suivre par des voies si peu extraordinaires, les uns courant au martyre, les autres fuyant ès déserts, d'autres s'enfermant ès cloîtres et d'autres sortant du monde parmi le monde même par l'entier

Digitized by Google

dépouillement de l'affection d'icelui, qui n'est une moins louable sortie à celui qui a le courage de l'entreprendre, lequel, quant à moi, je n'ai eu assez ferme pour cela. Mais cette gloire est pour vous, Madame, à qui Dieu donne de quoi alléger votre amour par les continuelles délices intérieures... »

« Madame, je ne vous puis céler la joie que je ressens, lorsque je me représente la grâce que Dieu vous a faite, de vouloir et de pouvoir employer la retraite des champs, non plus au seul soin d'une basse-cour, ou à l'entretien de vos arbres sourds et muets, à quoi la plupart du monde est réduit, mais à la plus noble, plus utile et plus délectable de toute les passions et occupations, qui est l'entretien de l'âme avec Dieu, sachant assez que vous aurez bien su prendre l'occasion tant de ces bons jours que du relâche de vos affaires pour rafraîchir votre esprit sous les gracieux ombrages d'une plus libre et attentive oraison.

« Nul autre que celui qui l'expérimente n'entendra ce que je vais dire : L'aveugle-né, soudain rendu à la lumière du jour ; le paralytique de trente-huit ans, soudain remis à la jouissance d'une parfaite santé ; le pauvre Hébreu, tiré de la servitude d'Égypte ès délices des déserts, où les rochers coulaient des ruisseaux de lait, les arbres distillaient du miel, et le ciel pleuvait la manne ; Joseph, délivré de ses chaînes pour être élevé à la suprême intendance du monde ; bref, tous ceux qui d'une extrême misère ont passé inespérément à une extrême félicité, n'ont été surpris de tel étonnement, ravis de telle joie et confortés de telle admiration qu'est la pauvre âme que la main du Tout-Puissant a développée des ténèbres des soins temporels, des vanités de nos trompeurs désirs, pour la transporter en sa lumière admirable. Car, comparons les misères humaines aux humaines félicités ; toujours il y a de la proportion, d'autant que toutes les deux sont finies. Mais entre le malheur premier de cette âme et l'heur qui lui est arrivé, il n'y a non plus d'égalité et de convenance qu'entre le fini et l'infini. Oh ! comme est-ce que le regard qu'elle jette sur les hideux précipices et fosses pleines d'aspics qu'elle a si miraculeusement échappés, produit en elle de très amoureux et de très vifs sentiments bien que divers, toute frémissante encore de l'horreur et crainte du péril passé, ores s'enamourant de la bonté et haute miséricorde de Dieu qui l'en a préservée, la prévenant si paternellement, lorsqu'elle allait chérissant et fomentant ses malheurs, ores plaignant ceux qu'elle voit courir si gaîment dans le même abîme ! Mais tournant les yeux

Digitized by Google

d'autre part aux clairs rayons de cette nouvelle connaissance qui lui découvre tout d'une vue de si amples trésors de l'immensité de son suprême Seigneur, elle oublie le souvenir des travaux endurés, et en cet aimable objet elle délasse la vue de son esprit attiédi par l'aspect des inquiétudes et fâcheries de la vie passée, elle voit un ciel nouveau et une terre nouvelle, et, élevée sur tous les événements des choses humaines, se promenant en esprit sur la voûte des cieux, comme en de belles galeries, elle voit au-dessus de soi la majesté royale du créateur, qui influe sans cesse mille grâces sur elle, sans celles qu'il lui garde à l'avenir. Elle voit autour d'elle toutes les troupes des anges et tous les courtisans du Roi, tant la cour triomphante que la militante, qui tous ensemble avec trémeur et respectueux amour s'inclinent devant son trône. Et elle voit au-dessous de soi les autres hommes, à qui le fardeau des affections terrestres n'a permis encore de remonter en cette échelle de Jacob, tournoyant comme petites fourmis par les rues et places de ce monde. Les monarques mêmes élevés au-dessus des autres par leurs grandeurs et prospérités temporelles lui semblent de faibles moucherons qui bruissent et volettent par l'air avant la pluie ; mais aussitôt que le foudre des jugements de Dieu vient à tomber, tout ce petit escadron disparaît en un moment.

« Que si les sages du monde trouvent bien de quoi s'occuper en la rêverie de leurs frivoles desseins et à bâtir leurs châteaux en Espagne (car voilà à quoi ils passent leur vie) : « J'aurai tel office pour mon aîné, je pourvoirai l'autre d'une telle abbaye, j'agrandirai ainsi cette terre et embellirai cette maison » ; pourquoi les véritables attentes des biens éternels ne suffiront-elles à contenter les esprits bien plus heureusement, et comment trouvera-t-on les heures employées en tels entretiens longues et ennuyeuses, puisque l'éternité dont jouissent les saints leur semble presque trop courte pour une si noble, si utile, si délectable occupation. »

Ainsi enivré de joies de la vie d'oraison, le P. Joseph souhaite à sa mère d'en goûter bientôt la plénitude, et pour cela, d'être enfin « délivrée des chicaneries des hommes. » Mais, comme il sait parfaitement que la sagesse chrétienne est de suivre Dieu sans jamais vouloir le devancer, il demande à cette chère âme de « prendre patience en ses travaux », aussi longtemps que les lui imposera la divine Providence. Sa consolation sera de « se représenter que le Fils de Dieu et tous

Digitized by Google

les élus marchent devant elle par le chemin royal des souffrances et mépris des honneurs passagers. »

Charmé par ces pages entraînantes, le lecteur vraisemblablement ne nous reprochera pas de les avoir insérées dans un livre d'histoire, d'où leur étendue paraissait devoir les exclure. Si pourtant il nous demande pourquoi nous les avons citées, nous lui faisons cette réponse. C'est d'abord, nous l'avons déjà dit, que ces petits traités ont jailli spontanément du cœur du P. Joseph comme une flamme très pure et très vive. Le but du séminaire chez les Capucins étant de donner aux jeunes profès la plus haute estime de la perfection religieuse, le plus ardent amour de la croix et le goût d'une sublime oraison, nous ne pouvions avoir du séjour et du profit qu'y fit le P. Joseph une histoire plus complète et plus authentique. C'est en effet sa vie intérieure écrite par lui-même. Si nous avons cité ces pages, c'est aussi que nous avons voulu justifier certaines affirmations des chapitres précédents, tellement élogieuses qu'elles ont pu paraître invraisemblables et faire accuser l'historien de parti pris en faveur de son héros. En effet nous l'avons présenté comme un enfant extraordinaire, soit lorsque, à cinq ans, un jour que son père avait à sa table de nombreux gentilshommes. dont plusieurs étaient de la religion réformée, il leur conta en vue de les édifier et de façon à les émouvoir, « comment Notre Seigneur a été crucifié » ; soit lorsque, à moins de neuf ans, au collège de Boncour, le jour où l'on y célébra solennellement les funérailles de Ronsard, il dut parler plus d'une heure en latin devant l'élite intellectuelle de la France et s'acquitta de sa mission « à l'étonnement de tous »; soit lorsque, au cours de sa onzième année, il composa seul dans la retraite du Tremblay ce *discours sur le bonheur de la vie monacale,* qui, au jugement d'un ecclésiastique savant homme, « ne put être conçu ni exécuté sans un particulier mouvement du ciel », on a trouvé en lui un jeune homme non moins extraordinaire, et à son départ pour l'Italie, lorsque, ayant été arrêté par les ligueurs de Marseille avec ses douze compagnons de voyage, il dut plaider pour lui et pour eux devant le duc d'Éperon, qui était le gouverneur de la ville, et le fit si bien qu'un ordre fut aussitôt donné de rendre aux captifs leur liberté et leur bourse ; et après son retour, lorsque à la cour de Henri IV, il excitait l'admiration universelle par l'éminence de son savoir et l'excellence de son langage, et méritait que Gabrielle d'Estrées l'appelât « le Cicéron du temps et de la France » ; et lorsque, à Londres, moins émerveillé des spendeurs de la cour

Digitized by Google

d'Elisabeth qu'affligé du malheur d'un peuple plongé dans les ténèbres de l'erreur, il songea à procurer des conversions autour de lui et y travailla non sans succès ; et lorsque, la peste sévissant dans le voisinage du Tremblay, sa charité y accomplit des actes héroïques et y obtint des effets merveilleux, peut-être des miracles ; et lorsque, au parloir du couvent d'Orléans, il sut, inspiré et soutenu par l'esprit de Dieu triompher, à force de raison et d'éloquence, des menaces de l'autorité royale et de l'opposition d'une mère en fureur. Malgré nos références, le lecteur a-t-il toujours accordé à nos assertions une adhésion sans réserve ? A-t-il même ajouté foi à la parole du P. Ange de Joyeuse déclarant voir dans le jeune profès de Rouen « le capucin parfait » ? S'il a douté, il est sûr qu'il ne le peut plus faire, maintenant qu'il a lu une partie de ces admirables lettres d'un fils à sa mère, inspirées par le zèle tout séraphique d'une âme qu'enivrent également l'idéal de la perfection religieuse, l'amour passionné de la croix et l'exercice angélique de l'oraison, et écrites sans la moindre préoccupation littéraire, mais de telle façon pourtant qu'on ne sait ce qu'il y faut admirer le plus, de la hauteur des vues, de la noblesse des sentiments, de la justesse, de la précision des pensées, de la rapidité entraînante du mouvement, de la pureté, de la simplicité, de la distinction du langage. Du P. Joseph la légende a fait un monstre, l'histoire (du moins en dehors de la politique), un Capucin quelconque ; notre littérature ne le connaît pas. C'est pour combattre la légende, renseigner notre histoire et enrichir notre littérature que nous avons voulu mettre sous les yeux du lecteur ces merveilleuses pages qui en maint endroit révèleront à tous les bons juges, en même temps que l'âme du vrai Capucin, l'art du parfait lettré.

Vraiment, qui pourrait ne pas voir dans cet écrivain de vingt quatre ans quelque chose du génie de nos plus grands moralistes, quand il produit ces portraits de mœurs d'un dessin si net, d'une touche si vigoureuse, d'une marque si originale ? Voyez ce cupide, qui « de l'or et de l'argent nourrit son avarice, le soustrayant aux pauvres, pour lesquels Dieu l'a mis en lumière. Laissant, faute de bonnes œuvres, sécher l'arbre de vie éternelle que Dieu a planté au milieu de lui, il fera venir de tous endroits des plantes rares, pour se rafraîchir en été de leurs ombrages ou de leurs bons fruits. Peut-être que nos demoiselles si friandes elles-mêmes useront mal de ces choses, s'agaçant les dents de prunes vertes. » Voyez ces gentilshommes qui « s'abêtissent après leurs chiens, chevaux et oiseaux, et ne

Digitized by Google

savent parler que de ces viles bêtes, qui se moqueraient d'eux, si elles-mêmes savaient parler. » Ce sont certaines femmes qui perdront la paix du cœur pour un turquet, un perroquet, un singe. » Ce sont « ces bons gentilshommes de pays qui ont restreint toute leur ambition dans l'enclos de leur basse-cour, ou la logent dans leurs étables à vaches ou dans leurs greniers. » Les pervers, « tout les détourne de Dieu. Les beaux visages les transportent d'un frénétique amour. La chaste femme et les enfants, Dieu et le soin de la maison s'oublient pour adorer avec plus de soin et de respect cette idole nouvelle. Mais des choses funestes et de tout ce qui pourrait les rappeler à eux-mêmes par la considération de la mort voisine, ils s'en détournent bien loin. La diversité des animaux, vins et plantes, que Dieu libéral élargit en telle abondance pour reconnaître même en ces petites choses la magnificence des biens éternels, provoque leur appétit insatiable de les vouloir toutes dévorer. Il semble qu'ils aient pris à tâche de vouloir enfermer tout le monde en leur petit ventre. La nouveauté d'un panache, une nouvelle godronneuse leur élèvera le courage et fera porter la tête plus haut, tant ils ont le cœur assis en bon lieu ! » « Le pervers, délaissant du tout les exercices intérieurs et la communication avec Dieu, s'embrouillera en ses pensées de la terre. » « Les curieux ne peuvent se rassasier de nouvelles frivoles. Toute la vie se passe en ces fadaises. » « Les pusillanimes rêveront toute leur vie : Mais si je viens à mourir avant ma femme ! Mais si la peste prenait chez moi ! Mais si mon voisin venait à plaider contre moi ! » « Les avares perdent le cerveau après leurs changes, banques et trafics. » « Les délicats ne peuvent assez s'envelopper de tours de lit. Une araignée, une paille en la chambre, tout leur fait perdre patience. »

Qui donc peint en ces termes les vanités et les folies humaines ? Est-ce Pascal ? Est-ce Bossuet ? Il ne sera point exagéré d'affirmer que le P. Joseph atteint parfois, avec leur mordante ironie, l'élévation de leurs vues, la grandeur de leurs sentiments et le relief de leur style. Dans des considérations moins générales, il s'adresse comme eux à l'imagination et au cœur. S'il veut alléger les maux du présent par l'espoir d'un avenir meilleur : « Voyez donc, dit-il à sa mère, que vos fermiers ne laissent de se réjouir de la moisson prochaine, et, sur cette attente, de faire bonne chère l'hiver, encore qu'ils voient leurs champs couverts de neige. » Veut-il prouver à Mme du Tremblay que c'est même au mauvais état de leur fortune qu'ils devront le salut de leur

Digitized by Google

âme : « Si Dieu, lui dit-il, n'eût eu pitié de nous en nous affligeant, nous eussions été faits comme Gomorrhe et Sodome, et nous nous fussions enivrés comme les autres du vin des abominations du siècle pervers, s'il n'eût fait geler nos vignes. » Veut-il lui recommander la patience : « Il semble, dit-il, que Dieu ayant trouvé votre âme disposée à souffrir, prenne plaisir à graver en elle l'image de son douloureux Fils. Et comme autrefois, vous promenant parmi vos plants d'arbres, si vous voyiez quelque belle ente profiter plus que les autres, elle vous invitait d'avoir un soin particulier de lui faire labourer le pied souvent et ôter la mousse d'autour ; ainsi le beau fruit de la patience que vous portez oblige ce bon ménager d'être toujours après vous, remuant profondément la terre de vos affections. Mais vous direz : Quoi donc ? Plus je serai patiente, plus je serai affligée ? Non, croyez-moi, il n'en sera pas ainsi. Car le Fils de Dieu a été d'autant plus exalté de son Père qu'il avait été abaissé. Voire cette petite plante qu'un lourdaud eût cru que le maître la voulût arracher, le voyant si souvent fouiller à sa racine, devient enfin fertile, et quand les autres grands arbres que l'on délaissait là sans les cultiver, sont abattus pour mettre au feu, elle est soigneusement conservée pour le plaisir et l'ornement du jardin. »

Le P. Joseph aimera toujours à revoir en esprit les champs, les vignes et les bosquets du Tremblay. Il se donnera la douce illusion d'y faire quelques tours de promenade avec sa mère. « Je veux, lui écrira-t-il quelques années plus tard, en 1607, discourir avec vous d'un familier entretien, comme si nous désennuyions nos esprits sous quelques-unes de vos allées. » Ce jour-là il fera la revue de ses trente premières années. Une autre fois il entretiendra sa mère de la pensée du ciel, et alors ce sera toute l'histoire du Tremblay qu'il repassera avec son interlocutrice, pour en opposer les tristesses aux joies qui l'attendent au ciel. Au ciel, ce sera comme au Tremblay, la réunion de toute la famille. « Là notre jeune frère, qui se joue devant le trône royal avec les petits innocents ; là notre père, assis entre les justes juges, vous attendent, au contentement desquels reste encore d'être réunis à la meilleure partie d'eux-mêmes, savoir à vous et à nous ». « Déjà, dira-t-il encore, notre petit frère est ange au ciel. Mon père en a pris le chemin, autant qu'un bon chrétien en a laissé de signes. Que reste-t-il, sinon que, Satan ayant voulu accrocher notre barque pour la faire briser, contre les rochers cachés à fleur d'eau des aises et desseins de ce monde,

Digitized by Google

ce bon Dieu nous ayant délivré de ce péril, il faut désormais cingler vers le port du ciel à pleines voiles et sauver toute la barque sans qu'un seul demeure englouti dans les flots. » (1)

Quelles charmantes réunions de famille, au Tremblay et au ciel ! Avec quel art les vues naturelles et les vues surnaturelles semblent se confondre ensemble ! La spiritualité du P. Joseph s'éclaire du reflet des images les plus vives et s'anime des sentiments les plus humains. Et l'écrivain est d'autant plus sympathique, qu'il s'oublie lui-même. Il écrit en effet, non pour plaire, mais pour agir. Ce n'est pas un auteur ; il ne le sera jamais. C'est un apôtre ; il le sera toujours. En tout ce qu'il écrira, il paraîtra tel, et ce sera même une des marques qui révèleront le plus sûrement sa main, quand, et cela sera fréquent, il aura voulu la cacher.

Dieu bénit visiblement les prémices de l'apostolat du P. Joseph. Il y a moins de deux ans, Mme du Tremblay faisait à la vocation religieuse de son fils l'opposition la plus violente. Aujourd'hui elle est sa docile disciple. « Sa perfection, comme dit le P. Joseph, est en beau chemin. Ses lettres, ainsi que la flamme, montent de plus en plus haut. » Son fils déclare même qu'il reçoit d'elle, « de ses exemples et flamboyantes paroles », « non plus la vie des mourants », mais « la vie immortelle. » On dirait saint Augustin parlant de sainte Monique. Ce qui est certain, c'est qu'après avoir été la disciple de son fils, Mme du Tremblay deviendra sa confidente et son auxiliaire dans toute son œuvre apostolique. « Il la rendra, dit Lepré-Balain, participante du succès de ses entreprises et des bénédictions que Dieu versera si abondamment sur ses labeurs. » Il recommandera à ses charitables prières ses novices, ses missions, ses nouveaux convertis. Elle aura sa part dans la fondation de la Congrégation du Calvaire ; elle pourra même être chargée de trouver, d'examiner et de préparer des vocations religieuses, et deviendra ainsi la bienfaitrice insigne de la nouvelle congrégation fondée par son fils, où elle dira « trouver son Paradis ».

LOUIS DEDOUVRES,
Professeur de Littérature Latine
et Doyen des Lettres aux Facultés Catholiques d'Angers.

(1) *Epîtres du P. Joseph à sa Mère* XIXe, XXVe, XXXIIIe, XXXVIIIe et XXXIXe.

Digitized by Google

TROIS TÉMOIGNAGES INCONNUS DES STIGMATES DE S. FRANÇOIS

Nous n'entendons nullement faire le récit historique de la stigmatisation de S. François. Il ne s'agit que d'en faire connaître trois témoignages anciens, échappés jusqu'ici à l'attention des biographes du Séraphique Père.

Et d'abord celui de *Frère Pacifique,* l'un des personnages les plus intéressants qui entouraient le Poverello. Il était troubadour si fort apprécié, que l'empereur Frédéric II, lui-même, se plut à le couronner poête ; d'où lui vint le nom sous lequel on le désigna depuis : « Le Roi des vers » (1).

Homme très mondain, il vit François pour la première fois en 1212 . (2)

C'était à St-Sévérin, dans les Marches d'Ancône. Le jeune Fondateur prêchait dans un monastère de religieuses, quand, durant le sermon, il voit sortir de la bouche du prédicateur deux glaives qui, se croisant sur sa poitrine, allaient, l'un de la tête aux pieds, l'autre de la main droite à la gauche. Stupéfait et comme frappé au cœur par ces glaives, notre poête est instantanément transformé. Sur le champ, il renonce au monde et vient à François qui, le revêtant des livrées de la pénitence, l'appelle Frère Pacifique, pour la grande paix trouvée dans sa conversion au Saint Evangile (3).

Il devient un des intimes du Séraphique Père, qu'il accompagne dans la Vallée de Spoleto (4). Il est le confident de ses

(1) S. Bonaventura, *Legenda S. Francisci major* c. IV. n. 9, ed. Quaracchi p. 39 Thomœ Celan., Vita II, n. 106, ed. P. Eduard. Alencon. p. 249. Cf. Lancetti, Memorie intorno ai poeti laureati, Milano 1839, p. 132-134.

(2) Wadding, *Annales Min. ad an.* 1212, n. 37 ss.

(3) Thomœ Celan. l. c. ; S. Bonavent. l. c.

(4) Speculum perfectionis, c. 59, ed. Sabatier. p. 108.

Digitized by Google

mystères et voit en esprit, dans le Ciel, le trône de Lucifer réservé à l'humble François (1). Bien des fois il aperçoit sur le front de son Père le signe T, de la Sainte Croix, dont François se servait pour sceller ses lettres (2). En 1217 (3), de nouveau son compagnon pour la Mission de France, il laisse, à Florence, François que le Cardinal Hugolin persuade de ne pas quitter l'Italie, et s'achemine seul vers la France (4), dont il devient premier Ministre Provincial (5).

C'est Frère Pacifique qui, selon toute probabilité, mit en forme les poésies du Séraphique Père, le Cantique du soleil notamment. C'est à lui que François enjoint d'aller par le monde, avec d'autres Frères, en chantant les « Laudes Domini » (6).

Après la stigmatisation, il est témoin du miracle opéré sur l'Alverne et, devant lui, le Bienheureux Père se prête à découvrir ses mains et ses pieds transpercés. Une fois même, par sainte ruse, il surprend François pour montrer à un de ses Frères les plaies sacrées des mains de leur Père vénéré ; mais celui-ci s'en aperçoit : « Dieu te pardonne, Frère, lui dit-il ; tu me fais parfois bien souffrir ». Alors, tombant à genoux, Frère Pacifique de répondre : « Quelle souffrance vous ai-je causée, ma tendre mère ? » (7). Une autre fois encore, désireux de voir la plaie sacrée du côté que, seuls, les Frères Léon, Rufin et Elie avaient vue ou touchée (8), il use d'un pieux stratagème et obtient de son Bienheureux Père la grâce si ardemment convoitée. Il en fit part à Fr. Thomas de Toscane qui, vers 1279,

(1) Thom. Celan., Vita II. n. 82. p. 232 ; Specul. perf. c. 60, p. 109 s.
(2) Thom. Celan., Vita II. n. 106. p. 250 ; S. Bonavent. l. c.
(3) Voir Sabatier, Specul. perf. p. 122, note 2.
(4) Specul. perf. c. 65, p. 118-122
(5) S. Bonavent. l. c.
(6) Specul. perf. c. 100, p. 197.
(7) Thom. Cel., Vita II, n. 137, p. 273.
(8) Pour Fr. Léon, il va de soi, puisqu'il fut témoin de la stigmatisation et soignait les plaies du Séraphique Père (Actus B. Francisci c. 39, ed. Sabatier p. 128 s.). Pour Fr. Elie et Rufin, voir Thom. Cel., Vita I. n. 95 ; II, n. 138. Sabatier, Specul. perf. c. I, remarque : « Dans I Cel. il (Thomas de Celano) affirme solennellement qu'Elie et Rufin ont vu la plaie du côté. Dans 2 Cel., il affirme, avec non moins de force, qu'un seul Frère la vit, par conséquent pas Elie. » De même Joergensen (Der hl. Franz von Assisi, Kempten 1908, 616. Dans l'édition française ce passage ne se trouve pas) accuse Thomas de Celano de cette contradiction ; mais à tort : il suffit de lire attentivement les deux textes de Thomas de Celano pour voir que Fr. Rufin a seulement touché et que, seul, Fr. Elie a vu la plaie du côté.

Digitized by Google

l'inséra dans sa « Chronique des Empereurs et des Pontifes ». Voici ce témoignage :

« J'ai vu, de mes yeux, un petit tableau que possédait Frère Pacifique, homme de si grande sainteté, que le Bienheureux François l'appelait « tendre mère » (1). C'était une petite plaquette tirée du bois d'un noyer qui avait crû près de l'autel d'une église en ruines. Frère Pacifique l'avait fait scier et, aussitôt, sur le plat de la coupe, apparut, non en relief, mais comme peinte et naturelle au bois, l'image du Crucifix. La main de l'homme n'y avait aucune part ; mais, seule, la divine Sagesse l'y avait imprimée. Pour le grand respect qu'il nourrissait envers cette image, Fr. Pacifique la portait constamment sur lui, avec quelques autres reliques de saints. C'est ce même Pacifique qui mérita de voir, du vivant du Bienheureux Père, les sacrés et admirables stigmates imprimés sur son corps. C'est ce même Pacifique qui, par sainte ruse, mû, surtout, par une extraordinaire dévotion, toucha la plaie du côté. C'est ce même Pacifique qui, encore adonné aux vanités du siècle, vit, pendant un sermon du très saint Père, sortir de la bouche deux glaives croisés en forme de croix ; et qui, subjugué par ce miracle, se convertit sur le champ et devint un des parfaits imitateurs de François. Il n'est pas étonnant, en effet, que l'amant passionné de la Croix devint le témoin du Crucifix miraculeux du noyer » (2).

Un deuxième témoignage, passé jusqu'à présent sous silence, nous vient de *Jacques de Vitry,* évêque de Ptolemaïs (Accon)

(1) Nous venons de lire dans Thomas de Celano que Fr. Pacifique appelait son Père du même nom, marque de prévenance et d'estime réciproques.

(2) « Ego oculis meis vidi, quod frater Pacificus, vir eximiae sanctitatis in tantum, ut a beato Francisco *pia mater* appellaretur, quandam tabulam parvam habebat, quam de nuce quadam, quae iuxta quoddam altare cuiusdam ecclesiae ruinosae excreverat fecerat exsecari, quae ex ipsa sua sectione statim in se crucifixi ymaginem praeferebat, non utique elevatam, sed planam, non artificis corruptibili manu pictam, sed ipsi tabulae manu sapientiae divinae impressam eique connatam, quam tabulam dictus frater ob reverentiam crucifixi semper secum cum quibusdam sanctorum reliquiis deferebat. Hic est ille Pacificus, qui corpore beatissimi viri Francisci adhuc in carne viventis sacra illa stigmata omni mundo miranda videre promeruit. Hic ille Pacificus est, qui laterale vulnus in parte quadam deceptione pia sed devotione permaxima contrectavit. Hic ille Pacificus est, qui adhuc deditus vanitati duos gladios sibi connexos ad modum crucis de ore patris sanctissimi praedicantis exire conspexit, quo miraculo territus est conversus et Francisci factus est imitator praecipuus. Non igitur magnum fuit, si crucem nuci connatam invenit, qui amator vehemens crucis fuit ». Thomas Tuscus, Gesta Imperatorum et Pontificum, ed. Pertz, Monum. Germ. hist. Scriptores t. XXXII, page 492.

Digitized by Google

et, plus tard (1227) évêque cardinal de Frascati; grand prélat, doublé d'un excellent historien bien connu des franciscanisants, mort en 1240. Il vit S. François à Assise en 1216 et à Damiette en 1219. Le récit qu'il fit de ces deux entrevues (1) doit être considéré comme un document de première valeur pour l'Histoire de S. François. Dans son Historia orientalis lib. II, c. 32 (2), il écrit de nouveau un remarquable chapitre sur les origines de l'Ordre franciscain. Quelques années plus tard, peu après la canonisation de S. François, il fait deux sermons aux Frères Mineurs (3). Dans la seconde de ces instructions il dit : « Et François entreprit spontanément bien des choses que n'exigeait pas la Loi divine et, ainsi, par la pratique assidue du saint Evangile et des principales vertus, il s'élève de perfection en perfection, suivant de si près le divin Crucifié, que, à sa mort, il porta en ses membres et sur son côté les plaies du Christ » (4).

Nous signalons, en dernier lieu, le témoignage du chroniqueur *Philippe Mousket*.

Sa chroniqne rimée n'était connue que d'une manière bien imparfaite, lorsque la commission royale d'histoire de Belgique chargea M. le baron de Reiffenberg d'en publier une édition complète, qui parut en deux volumes in-4° de 1836 à 1838. MM. de Wailly et Delisle en insérèrent dans le XXIIe volume du « Recueil des historiens des Gaules » (5) un fragment d'après le ms. de la Bibliothèque impériale coté 9634 (olim 244). Enfin M. Adolphe Tobler en imprima aussi une partie dans l'immense collection « Monumenta Germaniae Historica » (6). D'après les preuves que ces érudits donnent, Philippe Mousket mourut en 1243 ou au plus tard en 1244. Nous lui empruntons les vers 30347 à 30360 de sa Chronique rimée.

(1) Epistola data Ianuæ a. 1216, octob.; Epistola scripta a. 1220, Mart., Damiatæ, publiées par Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tubingen 1904, p. 94-102.

(2) Chez Boehmer, l. c., p. 102-106.

(3) Publiés par le P. Hilarin Felder, Iacobi Vitriacensis Sermones ad Fratres Minores (Spicilegium franciscan. V.), Romae 1903. Pour la date, voir p. X.

(4) « Et Franciscus sponte multa supererogavit, quibus secundum praecepta legis Dei non erat astrictus, et quadriga quattuor evangeliorum et quattuor virtutum cardinalium semper de virtute in virtutem ascendit, et ita expresse secutus est Crucifixum, quod in morte eius in pedibus, manibus et latere vestigia vulnerum Christi apparuerunt ». Loc. cit. p. 35.

(5) Paris, Imprimerie impériale 1865, p. 71.

(6) Scriptores t. XXVI, p. 718 sqq., Hannoverae 1882.

Digitized by Google

« Or est uns autres avancis
Par de là Roume, sains Francis.
A Perrouse (*sic!*) gist li cors sains,
Ki n'ot mïe mains ni piés sains
Com Dieux les ot à cleus ficiés.
Il le proia, Dieu si l'oï,
Et li cors sains moult s'en goï.
Mors fu, et fait miracles grans
Qu'il fu passïens et souffrans,
Cil fu umles, Diex l'avança,
Et il méismes commença
L'ordène de ces frères Menors
Qui laisent tières et ounors. »

P. HILARIN FELDER, de Lucerne.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

I. HISTOIRE DES PROVINCES ET DES COUVENTS.

1. *Géographie de la province de France (1217-1792)* par le P. Antoine de Sérent dans la *France Franciscaine*, 1912, p. 91-135. L'auteur nous a donné déjà un travail analogue et très utile sur la Bretagne.

La présente étude est consacrée à :

1. La province de France fondée en 1217. Une partie, après la bulle *Ite et vos* (1517) de Léon X, passa à l'Observance ; l'autre partie ne se réforma point et constitua la province de Liége avec les quatre couvents de Liége, Huy, Dinant et Nivelles. La province devint conventuelle en 1771.

2. La province de France parisienne. C'est cette province qui donna naissance à l'Observance. Formée en 1415 au Concile de Constance, supprimée de 1430 à 1443, elle devint province au lieu de simple vicairie en 1517.

Couvin releva de cette province et en fut détaché en 1523. Il n'y a aucun doute que ce soit Couvin qui soit désigné par ce mot du P. Harold. *Epitôme Annalium ord. min.* Rome, 1662, t. II, col. 1163 : « Eremitorium de Consolatione ».

3. Province de Flandre, fondée en 1523.

4. Province de Saint-André en Artois, fondée en 1558, augmentée de neuf couvents en 1628.

5. Province de Saint-Denis en France, 1612 (Récollets).

6. Province de Saint-Joseph en Flandre, 1629 (Récollets), subdivisée en 1785.

7. Province de Saint-Antoine en Artois, 1668 (Récollets).

8. Province de Saint-Nicolas en Lorraine (Récollets), Custodie vers 1630, province en 1729.

9. Province de Lorraine (Conventuels) 1771.

Digitized by Google

Tous les couvents mentionnés sont repris et placés par ordre alphabétique dans un Répertoire p. 115-135.

2. *Gl'Inizi dell' ordine Cappuccino e della provincia Romana* par le P. Giuseppe Maria da Monte Rotondo del medesimo ordine. Rome, Tip. SS. Concez. 1910, in-12 de XV-299 pages.

Voici les sources consultées : 1° La narrazione dell' origine della congregazione dei frati cappuccini composta da Frate Mario vecchio da Mercato Saracino. Bibl. nat. Naples, ms. H. F. 58. Composé en 1565-1580.

2° Le biografie dei piu illustri tra i primi Cappuccini par le P. Girolamo da Montefiore. Composé vers 1581. Ce ms. est aux archives généralices, ainsi que les suivants.

3° L'istoria della Congregazione dei Cappuccini par le P. Bernardino da Colpetrazzo. Ecrit entre 1570 et 1590. L'auteur est entré dans l'ordre en 1533.

4° L'istoria Cappuccina du P. Mathias de Salo. Ecrite à partir de 1585.

5° L'origine e progresso della religione dei Cap. par le P. Paolo da Foligno, vers 1612.

6° Enfin le *Bullarium* et le *Carteggio di Vittoria Colonna*, pp. Muller et Ferrero, Turin, 1889, in-8.

A l'aide de ces sources, le P. Joseph-Marie reprend l'histoire de la réforme franciscaine des Capucins. Après la bulle *Ita et vos* du 29 mai 1517, les diverses fractions des Frères Mineurs réformés se séparèrent de l'antique branche des Conventuels, reçurent un nouveau ministre général avec le titre commun de Fr. Mineurs de l'Observance Régulière. Cette disposition pouvait-elle empêcher de fait toute réforme ultérieure? Sûrement non. Les éléments réunis étaient trop disparates. De plus, dans beaucoup de cas, le fait d'entrer en possession de nombreux monastères des Conventuels entraînait à l'acceptation pratique des anciennes coutumes que l'on voulait proscrire. De là des réformes dont les Observants eux-mêmes reconnaissaient la nécessité.

A peine la réunion opérée, de nombreux Observants cherchent à mener une vie plus parfaite, dans les Marches, en Calabre. On en trouve plus de 500 qui forment ainsi un noyau de ferveur et qui renouvelant les actes de leurs prédécesseurs du XVe siècle, se constituent d'abord sous l'autorité de Vicaires, puis deviennent totalement maîtres d'eux-mêmes en 1619.

Soixante années après l'origine de leur réforme, les Capucins avaient déjà 485 couvents et 5344 religieux.

Le P. Joseph-Marie raconte, dans son livre, en trois chapitres : 1. L'histoire des dix premières années de la réforme capucine. — 2. La vie du P. Bernardin d'Asti (ancien observant et véritable fondateur de la réforme), du P. Bernardin Ochin de Sienne. —

Digitized by Google

3. La fondation des couvents de la province romaine : Scandiglia, (vers 1530), Rieti, Nemi et Anticoli (vers 1534), Monte S. Giovanni (vers 1535), Collevecchio et Tivoli (vers 1536). S. Eufemia à Rome, en 1530 et S. Nicola à Rome en 1536, Palanzana en 1538. Ce même chapitre se termine par de nombreuses biographies de capucins, dont celle du P. François Titelmans (p. 187) dont nos *Et. Franciscaines* tom. VII, p. 367 et 651, ont publié la vie (art. du P. Chrysostôme).

L'appendice (p. 217-297) renferme une vingtaine de pièces, en tête desquelles le rapport du P. Bernardin d'Asti présenté au Cardinal Sanseverino au début de 1536.

3. *De origine ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum Chronica F. Joannis Romaei de Terranova. Accedunt epistola F. Marii a Mercato Saraceno nonnullaque documenta hucusque inedita* cura P. Eduardi Alenconiensis ejusdem ordinis archivo generalitio praef. Romae, via Boncompagni, 71, 1908, in-4° de 58 pages.

Le P. Jean de Terranova, observant calabrais, appartient à la réforme qui naquit dans le sud de l'Italie et s'unit aux Capucins le 16 août 1529. Il mourut en 1573. Son œuvre ne se trouve que dans l'*Historia sagra intitolata Mare Oceano di tutte le Religioni del Mundo* par Mgr Silvestro Maruli o Maurolico. Messine, 1613, livre V, p. 375-393. C'est cette relation que reproduit le P. Edouard, avec, en regard, la traduction latine donnée par le P. Papebroch à la suite de la vie de S. Félix de Cantalice dans les *Acta sanct.* mai, tom. IV, p. 283-290, 2e édit. p. 281-289.

La lettre du P. Mario de Foro Sarsinio est adressée au P. Honoré de Monte Granario. Elle date de 1569. Il en existe trois mss. : bibl. nat. Naples, IX, F. 57. Bibl. Lyon, ms. 1225. Archives des cap. de la prov. de Venise.

Les autres appendices renferment : I. le diplôme impérial de Charles-Quint, 26 septembre 1529, ordonnant l'exécution de l'union des réformes de la Marche et de la Calabre. — II. Le bref de Clément VII *Alias postquam*, 3 juillet 1532 (Arch. Vatic. Arm. XI, vol. 39. *Minute dei brevi di Clem. VII.* Arm. XXXIX, vol. 52. *Minute dei brevi di Clem. VII.* An. IX, tom. 23, n° 185), opposé aux Capucins, et semblable à ceux du 27 mai 1530 et 2 décembre 1531. Cf. L. Wadding. *Ann. Min.* ad. an. 1530, n° XVI.

Suit une table des noms, p. 57-58.

4. P. Edoardo d'Alençon, capp. *Gian Pietro Carafa vescovo di Chieti (Paolo IV) e la Riforma nell' Ordine dei Minori dell' osservanza. Documenti inediti sul Generalato di Paolo Pisotti da Parma e la Provincia di S. Antonio.* Foligno, Salvati, 1912, in-4° de 49 pages. Extrait du vol. XIII, de la *Miscell Francescana.* Foligno, 1911-1912, Les écrivains ne manquent pas de dire qu'au commencement du XVIe

Digitized by Google

siècle, l'Observance n'avait pas besoin de réforme. S'appuyant sur des mss. de la Vaticane, fonds Barberini, mss. 5697, 2735, 2312, le P. Edouard raconte l'origine des *Riformati* de la province de Venise, sous le Généralat du P. Paul de Parme, à partir de 1529 jusqu'à 1538. Protégée par Carafa, entravée par le P. Paul de Parme, la Réforme réussit cependant à triompher et à s'implanter à Venise. Dans cette très intéressante histoire se trouvent mêlés les noms du P. Bonaventure de Venise qui prépara la venue des Capucins à Venise, du P. Bernardin Ochin, commissaire du P. Général, du P. Barthélemy de Brendola, mort en 1580 et auteur d'une *Expositione della Regola dei Frati Menori*. Venise, 1533.

Les appendices du travail du P. Edouard sont au nombre de cinq. Le dernier expose un plan de réforme, dû sans doute au P. Barthélemy de Brendola ; on y réclame : 1) Une révision des statuts relatifs aux élections du provincial, des custodes et des décrets du chapitre général ; 2) La durée de la charge des provinciaux, qui ne sera que d'une année ; 3) Le droit d'expulser de l'ordre les *frates pestilentes et incorrigibiles... quia non sufficerent carceres si tales punirentur* (p. 48).

5. Les Cordeliers de Saint André de Cubzac (1628-1791) par le P. Germain Delorme dans *la France Franciscaine*, 1re année (1912), p. 136-200. Ecrit surtout d'après le registre des comptes, possédé aujourd'hui par M. l'abbé Petit, curé de Béguey. Ce registre embrasse les années 1708-1761.

Suivent 18 pièces justificatives datant de 1625 à 1791.

6. *Le Tiers-Ordre à Reims en 1230 et les frères de la Charité Notre-Dame*, par René Giard, dans *la France Franciscaine*, 1re année (1912) p. 206-212. Le savant et aimable P. Goyens ayant publié dans l'*Archivum* de Quaracchi t. IV (1911), p. 537-547 des *Documenta quaedam ad historiam Tertii ordinis Regularis in Belgio spectantia*, M. Giard a repris l'étude de deux de ces pièces. L'une fait mention du frère Jean de Vesperco, clerc du diocèse de Reims, ministre des frères et des sœurs de la pénitence dans la ville et le diocèse de Reims (12 octobre 1330) et des frères Hubert de Tornella, prêtre, et Nicolas de Taverna, clerc, du Tiers-Ordre.

De ce texte, M. Giard rapproche le passage du P. Hélyot, T. O., consacré aux hospitaliers de la Charité Notre-Dame. (*Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1715, t. III, p. 389-395). Ces religieux appartenaient au T. O. Une bulle de Clément VI, du 17 juillet 1346, ordonna leur transfert à l'ordre de S. Augustin.

Le P. Jean Marie de Vernon, *Hist. générale du T. O.* Paris, 1667, t. III, p. 238-241, rapporte certains détails qui éclairent l'étude de M. René Giard. Une requête fut présentée à Clément VI par les

Digitized by Google

Supérieurs et les frères d'un hôpital, situé sur la rivière de Roignon, intitulé la Charité de la Vierge, qui dépendait immédiatement du pape quoiqu'il fut situé dans le ressort du diocèse de Châlons. L'hôpital avait été fondé par Guy de Joinville, seigneur de Domp-Georges. Boniface VIII l'avait exempté de la juridiction de l'Ordinaire. Guy se mit sous la conduite des Frères qui faisaient profession de la troisième Règle de S. François. Ceux-ci vivaient en communauté, faisaient les vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, avaient un Visiteur général, tenaient des Chapitres Généraux. Mais Jean XXII ayant excommunié les Bégards, on les confondit avec eux, on les prit pour des hérétiques. De là, la supplique adressée à Clément VI, par les frères de la Charité de la Vierge, et par ceux de Paris (*De vico jardinorum parisiensium)* et ceux de Senlis pour obtenir d'être soumis à la Règle de S. Augustin, ce qui leur fut accordé par une bulle datée d'Avignon du 6 des kalendes d'août 1346.

Le P. Jean Marie de Vernon (id. p. 240, 241) cite encore la maison de Bayeux, fondée par l'évêque Pierre de Lévis, sous Jean XXII. « Ce prélat aimoit tant les frères de la Charité de la Vierge, ou du Tiers-Ordre de Saint François, dit Sainte Marthe, *Fratres Ordinis Charitatis Beatae Mariae seu tertii Ordinis Sancti Francisci,* qu'il les a establit dans un Faux-bourg de sa ville de Bayeux. Le livre intitulé *Constitutiones Fratrum Charitatis Beatae Mariae* est accompagné d'une espistre liminaire au R. P. Jean le Sage, général de cet ordre, dans lequel il est évidemment déclaré que les Billettes ou frères de la Charité de Nostre-Dame estoient vrayment du Tiers-Ordre de S. François ».

7. *Au Mont des Stigmates*, par le P. Lucien Roure, dans les *Etudes* des Jésuites, 20 février 1911, p. 463-482. L'auteur fait le récit de son pèlerinage à Alverne et émet quelques réflexions, fort just propos de certaines explications naturalistes du miracle. Le P dans l'*Archivum franc. hist.* 1910, p. 393-432, a réfuté é explication de même nature développée par le D *Die Wundmale des heiligen Fanziskus* vo Teubner, 1910. in-8° de IV-86, *(Beiträge zur Mittelaters und der Renaissance*, dirigés

8. Dans *Albia Christiana*, *Rev. hist.* *Castres, Lavaur*, n° du 15 juin 1912, ré un excellent article du P. F. Marie D *forme* *couvent des Cordeliers d'Albi,* *1491*.

Le Tarn actuel comptait Mineurs ou Cordeliers : environs de 1430), Réalm

Digitized by Google

« feu Colette Boellet », Albi et Rabastens, réformé en 1491, enfin Lantrec et Lavaur.

La réforme d'Albi ne se fit point sans difficulté. La *Revue du Tarn* (t. VIII, p. 268, 302, 333, 358) par la plume de M. A. Vidal, art. intitulé *Révolte des Albigeois contre Louis d'Ambroise*, a déjà raconté ce fait d'après les archives municipales de la ville, FF. 14. Le P. Delorme publie à se sujet, une nouvelle pièce tirée des fonds des Cordeliers de Toulouse. (Arch. dép. H^te Garonne, H. Franciscains étrangers (A). C'est un procès-verbal notarié racontant l'introduction de la réforme par fr. Mathieu Vilard, du couvent de Castres, délégué par le ministre provincial d'Aquitaine Amans de Laval (dioc. d'Albi). Il y avait alors treize religieux : huit portaient un capuce non cousu, quatre un bonnet noir, sept une chemise de toile, deux des bas, plusieurs des pantoufles, des souliers et des brodequins.

9. *Les Stigmatines de Galuzzo* par Lucien Roure dans les *Etudes* des PP. Jésuites du 5 avril 1911, p. 109-116. Il s'agit, dans ces très belles pages, des Pauvres Filles des Sacrés Stigmates de S. François. Cette congrégation a pour fondatrice Anna Fiorelli née le 27 mai 1809. Le premier chapitre se tint à Montecarlo en 1854 pour préparer l'Union avec les Mineurs réformés en qui la servante de Dieu voyait les gardiens de la primitive observance de S. François. La fondatrice mourut le 15 avril 1860. Sa congrégation embrasse aujourd'hui plus de soixante maisons, 800 sœurs qui hospitalisent 7000 enfants. Les constitutions ont été définitivement approuvées en 1888.

La maison mère est à Portico au sud de Florence par delà la Porta Romana.

10. Notes sur les couvents franciscains de l'Alsace Lorraine, par notre confrère le P. Michel Bihl des Fr. Mineurs de l'Union dans le *Sendbote des hl. Franciscus* oct. 1909 et la *Petite Correspondance du Tiers-Ordre pour l'Alsace Lorraine,* octobre 1909, de Metz.

11. *L'ancien couvent des Capucins à Verviers*, par H.-R.-F. Le Pas, Liége. Cormaux, in-8 de 13 pages. Extrait de *Leodium,* août-sept. 1909. Le Dr Lejear avait déjà recherché un certain nombre de documents au sujet de ce couvent. (Bf. *Bull. soc. verviétoise d'arch. et d'hist.* t. III (1889), p. 33-68). La fondation date de 1683. A la page 7, M. Le Pas indique les noms de quelques gardiens du XVIIIe siècle et p. 5-6, seize inhumations faites dans les caveaux de l'église.

12. *Les Annonciades de Popincourt (1636-1782). Leur établissement, les deux premières supérieures,* par l'abbé J. Garin dans les *Analecta Gallicana. Rev. d'hist. de l'Eglise de France,* n° 5, 25 sept. 1910, p. 533-554. M. l'abbé Garin a déjà écrit en collaboration avec A. Marcel, l'*Histoire de la paroisse Saint-Ambroise de Popincourt*, (Paris, 1909, in-12 de 600 pages).

Digitized by Google

Les sources de la monographie des Annonciades se trouvent à Carnavalet (cart. 27261) et aux archives dép. de la Seine H². Est-ce qu'il n'y a rien aux archives nationales ? L'auteur n'en souffle mot.

D'autres Annonciades occupèrent une demeure rue de Sèvres de 1640 à 1654, là même où fut ensuite l'Abbaye aux Bois. Mais d'après M. Garin, elles n'ont « rien de commun » avec les Annonciades de Popincourt.

13. *Geschichte der Kölnischen Franziskaner ordensprovinz während des Reformationszeitalters nach meist ungedruckten Quellen bearbeitet* par le P. Patrice Schager, o. m. l. Ratisbonne, Manz. 1909, in-8, de VIII-319 p. Ce volume contient l'histoire des Observants depuis 1517 jusqu'au premier quart du XVIIe siècle. Le même savant avait publié en 1904, l'histoire des premiers frères mineurs de la *Colonia* jusqu'en 1517 (cf. *Et. Fr.* t. XIV, p. 78), et son travail avait été repris en 1906 par le P. Conrad Eubel et continué par ce même écrivain pour les Conventuels *(Geschichte der Kölnischen Minoriter Ordensprovinz*. Köln, 1906, in-8, de IV-322 p.)

14. *The ancient franciscan Friary of Lichfield* par le P. Anthony dans les *Franciscan Annals* de Crawley, juillet 1910, p. 202-206. Les frères arrivèrent à Lichfield en 1229. L'auteur rapporte quelques inscriptions et quelques noms de gardiens. Le restaurateur des Observants anglais, après la Réforme, fut le P. John Gennings, né à Lichfield en 1570, prêtre en 1607, provincial en 1630 et mort à Douai le 12 novembre 1660.

15. *Quelques pages de l'histoire de la Province Saint-Louis d'Anjou en Aquitaine* dans la *Revue Franciscaine* de Bordeaux, octobre 1910, p. 399-422. Cette province fut érigée par le P. Bernardin de Montefranco, général de l'Observance, le 20 octobre 1860 et le P. Joseph Aréso en fut le premier provincial, avec les maisons de St-Palais (Basses Pyrénées), Amiens, Limoges, Branday (près Castillon sur Dordogne) et Bourges. En 1892, la province ayant augmenté le nombre de ses couvents et de ses religieux, elle fut séparée en deux : la province du Nord qui prit le titre de province de France avec saint Pierre pour patron (avec Paris, Amiens, Roubaix, Epinal, Saint-Brieuc, puis Clévedon, Saltash et Ascolt en Angleterre et Montréal au Canada) — et la province du Midi ou de Saint-Louis (avec St-Palais, Bourges, Bordeaux, Pau, Béziers, Brives, Le Puy).

Le P. Othon de Paire a traité le même sujet, mais plus en détail, dans le *Cinquantenaire de la province de Saint-Louis d'Anjou. O. F. M. en Aquitaine* 1860-1910. Bourges, 1910, in-8 de 121 pages, avec 17 gravures. On y a omis certains faits de la vie du P. Léon Vien, de Clary.

C'est cette province d'Aquitaine qui publia une des premières, une

Digitized by Google

revue franciscaine sous ce titre : *Chronique des Franciscains de l'Observance, missionnaires apostoliques en France, Province de Saint-Louis d'Anjou.* Cette *chronique* parut en 1861 comme supplément des *Annales des missions franciscaines* des Récollets belges.

En janvier 1863, elle parut seule sous ce titre : *l'Année Franciscaine, Chronique des Franciscains de l'Observance. Bulletin mensuel du Tiers-Ordre de Saint François.*

II. BIOGRAPHIES FRANCISCAINES

16. *Saint Elzéar de Sabran et la Bienheureuse Delphine de Signe*, par Pierre Girard, T. O. Paris, Librairie Saint-François, 4, rue Cassette et Couvin, Maison Saint-Roch, Belgique 1912, in-12, de X-119 pages. *(Nouvelle Bibliothèque Franciscaine*, 1re série, t. XXIII). S. Elzéar naquit en 1285, ou environ, au château de Robians, au nord d'Ansouis, entre Cucuron et Cubrières d'Aigues (Vaucluse) ; il épousa en 1299 Delphine de Signe et mourut en ambassade auprès du roi de France, à Paris, le 27 septembre 1323. Sa femme, née à Puy-Michel vers 1283, mourut à Apt le 26 septembre 1360. L'ouvrage d'hagiographie populaire que M. P. Girard consacre à ces deux jeunes personnages s'appuie sur les textes publiés par les Bollandistes au tome VII de septembre, p. 528-576.

Parmi ceux qui ont déjà traité le même sujet, l'auteur ne cite pas Etienne Binet (1re édition en 1622) dont l'ouvrage si connu fut traduit en anglais en 1638. Mention non plus n'est pas faite du *Recueil des anciens textes français*, 1874, p. 146-149.

17. P. Serafino Gaddoni O. F. M. *Vita inedita di P. Bernardino da Siena scritta circa il 1450 du fr. Sante Boncor O. F. M.* Arezzo, Cooperativa Tipografica, 1912, in-12. in-8 de VIII-56 pages. Extr. de *la Verna*. Fr. Santes Boncor naquit dans les Marches à Penna S. Giovanni, entra dans la Custodie des Conventuels de Fermo et fut provincial de sa province en 1458. Très lié avec S. Bernardin de Sienne, il écrivit à son sujet la biographie italienne que publie le P. Gaddoni.

C'est le ms. A. O. 9. 1, de la bibliothèque d'Este à Modène, décrit dans l'*Arch. franc. hist.* t. V (1912), p. 98-101, qui a servi de base à cette excellente publication, en 54 chapitres.

Cf. *Bibl. Hag. lat.* Bruxelles, 1898 nos 1188-1201 (et *supplém.*) — *Analecta Boll.* t. XXI, p.53 et t. XXV, p. 304 et F. Alessio, *Storia di S. Bernardino da Siena e del suo tempore.* Mondovi, 1899.

La *Vita* du fr. S. Boncor revêt une forme plutôt emphatique et oratoire, beaucoup plus qu'historique, comme le remarque l'éditeur lui-même.

18. Certains comptes étudiés par M. Soyer, aux archives commu-

Digitized by Google

nales d'Orléans, permettent de préciser quelques points de la biographie du prédicateur Olivier Maillart, dans *Notes pour servir à l'histoire littéraire. I. Le poète Eloi d'Amerval. II. Le prédicateur Olivier Maillart.* Extr. du *Bull. Soc. arch. et hist. de l'Orléanais,* 1912, in-8, de 6 pages. Ils montrent que Maillart se trouvait à Orléans en 1497 et 1501. Ce qu'on ignorait. Le 13 février 1485, il prêchait en l'église Sainte-Euverte. Le 13 août 1497, il prononçait un sermon à Sainte-Croix et les échevins lui donnaient deux fois à dîner et faisaient à leurs frais « carler ses souliers et ferrer son asne ». Enfin le 14 novembre 1501, il prêchait à la cathédrale, se trouvant alors pour la troisième fois vicaire général de l'Observance, famille ultra montaine.

19. Diverses notes biographiques et littéraires ont été insérées dans *La France Franciscaine,* 1re année (1912), presque toutes par J. D. (= Joseph Dajol, alias le P. Guy Daval = P. Guy du Val d'Ajol).

P. 213-214, Jean de Tongres, ancien prémontré, professeur au couvent de Paris en 1303.

P. 215-218, Gilles Cailleau, XVIe siècle.

P. 218-219, Benoît du Buisson, 1590. Inconnu à Wadding-Sbaraglia, ainsi que Jean de Tongres.

P. 219-231, Jacques du Bosc (XVIIe siècle), normand. Très bonne notice.

P. 231-256, Théodard Pouppart, récollet, auteur en 1665 d'un livre *Les victoires de la milice chrestienne...* Extraits de ce livre.

20. Le comte Henry de Castries dans *Agents et voyageurs français au Maroc 1530-1660.* Paris, Leroux, 1911, p. LXIV-LXXII, donne une biographie d'Isaac de Razilly. C'est ce personnage qui s'adressa au P. Joseph de Paris pour obtenir l'envoi de capucins français au Maroc et s'y rendit en 1624 avec les PP. Pierre d'Alençon, Michel de Vezins et le Fr. Rodolphe d'Angers. Cf. François d'Angers, *Hist. de la mission du Maroc*, rééd. par le P. Apollinaire de Valence.

Voir aussi Castries, p. LXXIII-LXXVIII, la biographie de Priam. Pierre du Chalard, et p. LXXXIX-LXXXIII celle de Pierre Mazet.

21. *Une âme d'élite. Comment on aime Dieu. Vie de la Mère Marie de l'Enfant Jésus, l'une des fondatrices du monastère des Clarisses de Lourdes, écrite par elle-même, selon le désir de sa famille qui l'a publiée après sa mort. Ouvrage ayant obtenu les félicitations du Saint Père et de plusieurs prélats. Introduction par Henry Bordeaux*, 3e édition, Avignon, Aubanel, 1912, in-8o de XLIII-390 p. Cette auto-biographie d'une Clarisse, morte au début du XXe siècle, est publiée par son frère et sa sœur. La librairie Brunet d'Arras a publié de cette religieuse *Les adieux d'une Sœur* (son journal intime de jeune fille) et *Le Vrai Bonheur*, pieux roman composé avant son entrée en religion.

P. UBALD D'ALENÇON.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Nozioni Bibliche proposte alla Govientù studiosa. *Introduzione generale* (4e éd.). Par Mons. Dott. GIUSEPPE NOGARA, Milan, Società éditrice « Vità e Pensiero », 1921. Prix 10 lires.

Mgr Nogara a su mettre à la portée d'un auditoire de jeunes gens, dans les conférences qui ont préparé ce livre, les enseignements les plus solides de la théologie sur le dogme de l'Inspiration, et de l'histoire sur le Canon et les textes de la Bible. Il étudie successivement : l'Inspiration, existence, nature, extension, inerrance ; l'histoire du Canon ; l'histoire du texte, des versions, de la transmission du texte ; les règles de l'herméneutique.

Le seul reproche que l'on puisse faire à la méthode de l'auteur, c'est qu'elle est trop scolastique, et qu'elle transporte, dans l'enseignement populaire, des méthodes de l'enseignement supérieur. Il nous paraît bien que certaines pages paraîtront sèches ; pourquoi ne pas choisir, dans la Bible, des exemples appropriés, qui feraient voir sur le vif ce qu'on entend par citations implicites, par genre littéraire, voire par histoire orientale ? Mais nous reconnaissons volontiers, avec Mgr Nogara, que nos catholiques devraient mieux connaître cette Bible dont on parle tant, qu'on lit si peu ; et nous voudrions voir paraître, en français, une adaptation de ce petit livre, qui conserverait ses qualités et lui donnerait une note plus personnelle.

Mgr Nogara a des positions toujours prudentes. Il n'ose admettre l'inspiration verbale : bloc enfariné qui leurre des gens moins bien avisés, au grand profit et plaisir de certaine école. Mgr Nogara n'aime pas non plus la méthode historique, ni les genres littéraires. On en a abusé : mais est-ce là une raison suffisante pour jeter sur eux l'interdit ? Les connaissances de détail sont en général fort exactes. Cependant, la définition de l'araméen, un dialecte mélangé de chaldéen et d'hébreu, est plutôt vague ; l'alphabet carré, au lieu de venir de Chaldée (?), ne serait-il pas, comme on l'a toujours cru, une transformation de l'alphabet araméen ? L'œuvre d'Esdras a-t-elle eu vraiment l'amplitude qu'on lui attribue souvent ? Est-on bien sûr que la langue hébraïque ait si peu changé au cours des siècles. et qu'entre Amos, par exemple, et les mémoires de Néhémie, on ne puisse vraiment sentir que ce n'est plus du tout la même chose, que le relief de la langue a disparu, que c'est devenu, à la fin, une langue « grisaille », si je puis dire, qui est tellement parente de l'araméen qu'elle présage avec lui le moment où, sans effort, on se mettra à parler grec ?

L. CERFAUX.

Digitized by Google

Der strophische Aufbau des Gesamttext der vier Evangelien. par P. W. Schmidt. Administration des « Anthropos ». St Gabriel, Mödling bei Wien. Prix : 9 frs.

Une brochure de quelque cinquante pages, tiré à part d'une communication faite par le savant auteur à l'Académie des Sciences à Vienne.

Depuis quelque temps, le si distingué Directeur de la revue d'ethnologie « Anthropos » nous habitue à des incursions dans le domaine de l'exégèse. Nous ne nous en plaignons pas, car on a tout à gagner d'entendre ce que pense un érudit parfois audacieux. Rien que ce titre de deux lignes : *la construction strophique de l'ensemble du texte des quatre évangiles* est une audace, et fait sursauter l'exégète de sens rassis. Nous savons les tentatives de D. H. Müller et de E. Norden pour mettre en relief la structure intime des phrases évangéliques en les divisant en stiques, *kata kôla kai kommata,* et nous voudrions voir ces études poussées plus à fond, pour déterminer si la période de nos écrivains du Nouveau Testament est plus sémitique que grecque. Mais ici, c'est le principe étendu, surétendu, embrassant les quatre évangiles !

Le R. P. commence par établir la règle de ses vers : il y a un vers là où se trouve un *verbe*, ou un mot qui joue le rôle d'un verbe. L'accent sur un verbe unique serait donc le seul élément rythmique ? Les vers s'agencent en strophes suivant des schèmes assez réguliers ; à leur tour, les strophes s'amalgament en péricopes — toujours harmonieusement — et celles-ci en groupes encore plus larges.

Je crois bien que l'étude du R. P. Schmidt est très utile pour établir : 1° que nos évangiles sont des œuvres littéraires, et non de simples rhapsodies sans unité ni but ; 2° que la prose évangélique rejoint souvent la poésie : c'est la fameuse *Kunstprosa* de Norden ; — cette prose rythmée obéit à des règles qu'il serait fort utile de mettre en relief ; et sans doute, trouverait-on que, fondamentalement, ces règles sont celles de la poésie sémitique. Mais, il y a loin de la coupe aux lèvres. L. Cerfaux.

FRANCISCANA

Figures Franciscaines, par Georges Goyau. Vingt et une planches hors texte, Couverture de Maurice Denis. Paris, Laurens, 1921. In-8° de 160 pages. Prix : 15 frs.

Ce volume, le plus délicieusement écrit du monde, illustré de manière remarquable, échappe à toute critique et à toute analyse. Voici les saints et saintes que l'auteur fait passer devant nos yeux, tels les vitraux d'une de nos splendides cathédrales.

Saint François d'Assise (le petit pauvre), — sainte Claire d'Assise (la pauvre Dame), — saint Bérard et ses compagnons (premiers martyrs marocains), — saint Antoine de Padoue (Dieu et les animaux à la rescousse de l'éloquence franciscaine), — sainte Rose de Viterbe (une fillette d'Italie devant la tyrannie germanique), — saint Bonaventure (l'offrande de la science par l'amour), — sainte Marguerite de Cortone (la société civile et la société religieuse pacifiées par une pécheresse), — la bienheureuse Angèle de Foligno (témoin de la grandeur et des humiliations divines), — le bienheureux Raymond Lulle (messager du Christ auprès de l'Islam), — saint Roch de

Digitized by Google

Montpellier (pèlerin vainqueur de la peste), — le bienheureux Odoric de Pordenone (missionnaire à travers l'Asie), — la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (ou les dépouillements d'une châtelaine), — sainte Françoise Romaine (orante chargée du salut de Rome), — saint Bernardin de Sienne (ou le renouveau social par l'apostolat du nom de Jésus), — sainte Colette de Corbie (rénovatrice de l'esprit franciscain), — saint Jean de Capistran (ou la bure d'un moine et le nom de Jésus aux avant-postes de l'Europe), — le bienheureux Bernardin de Feltre (organisateur d'assistance), — la bienheureuse Jeanne de France (reine devenue nonne), — saint Félix de Cantalice (ou le Carnaval à Rome troublé par l'âne des Capucins), — saint Pascal Baylon (champion de l'hostie), — saint Léonard de Port-Maurice (pacificateur de la Corse et prédicateur du Chemin de la Croix).

Une gravure accompagne chaque notice, par exemple, p. 105, la vision des arbres du ms. 8 des Clarisses de Gand (1) représentant les portraits traditionnels de sainte Colette et du bienheureux Henri de Baume. Le volume entier est un régal pour l'artiste, pour le lettré, pour le chrétien.

Évidemment M. Goyau a fait un choix dans la présentation de ces figures et il a pris les plus typiques de l'ordre franciscain. Les plus diverses aussi. Il aurait pu facilement ajouter, par exemple, cet admirable poète et fou le bienheureux Jacopone de Todi, ou le bienheureux Duns Scot, défenseur de l'Immaculée-Conception de la Vierge, ou le roi modèle de tous les gouvernants, saint Louis que M. Goyau a si bien esquissé dans l'excellente *Revue Universelle* du 1er janvier 1922, sainte Élisabeth de Hongrie encore et saint Pierre d'Alcantara, et saint Laurent de Brindes le diplomate, et le bienheureux Jean-Baptiste de Bourgogne, jeune et saint poitrinaire, et le bienheureux Curé d'Ars, que sais-je?

Mais le volume de M. Goyau, tel qu'il est, démontre déjà, une fois de plus, combien cet esprit franciscain, pétri de pauvreté et d'amour, de paix et de concorde et d'attachement à l'Église, est fécond et riche en ses manifestations extérieures.

A la suite d'un de nos anciens prédicateurs, qui était fin comme l'ombre et de qui je tiens l'image, j'aime à comparer l'ordre franciscain à une immense volière. Dieu y a réuni les oiseaux les plus divers; mais tous portent la croix de Dieu qui au bec, qui sur la tête, qui sur les épaules, qui sur le dos, qui sur les ailes, qui sur la gorge.

Naturellement, ces créatures les plus diverses ne sont pas toutes des aigles. Mais il y en a — lisez l'ouvrage de M. Goyau — et c'est pour eux, c'est aussi pour donner périodiquement au monde en tous temps et en tous lieux ces êtres de choix que Dieu a créé cet ordre et le conserve au milieu des tempêtes et des destructions.

C'est par cette élite, formée dans ce milieu favorable, que Dieu travaille encore aujourd'hui au salut du monde.

Puisse cet ouvrage apostolique, dirons-nous avec un de nos frères franciscains maître en arts, le R. P. Bernardin Fernique, « puisse cet ouvrage *aux âmes refroidies* de nos temps modernes apporter un chaud rayon de l'amour séraphique, *aux pusillanimes* rendre l'énergie et le désir d'action, *aux enfants des trois Ordres franciscains* faire mieux apprécier la sublimité et la très actuelle opportunité de leur providentielle vocation ». P. Ubald.

(1) Cf. Nos *Miniatures et doc. artist. du m. â. relatifs à s. C. de C.* Paris, Picard. 1912, in-8°. *(Archives franciscaines*, n° 5).

Digitized by Google

Un converti de quinze ans, Frère Joseph de Palerme, novice capucin, 1864-1886. Par le R. P. Robert d'Apprieu. o. m. c. 1 vol. in-12 de 350 pages, prix franco, 6 fr. Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, Paris, VIe et Chambéry, Bureaux du Rosier de Saint François, 80, Faubourg Montmélian.

Depuis plusieurs années déjà, le nom de Frère Joseph de Palerme éveillait une certaine curiosité. Avec intérêt on parlait, ailleurs que dans les cloîtres franciscains, de ce petit novice capucin dont Dieu par des faits extraordinaires, semble-t-il, se plait à glorifier la sainteté. Une biographie française de ce jeune religieux était attendue avec impatience ; on souhaitait de mieux connaître et surtout d'être renseignés plus exactement sur cette courte existence.

Ce légitime désir est aujourd'hui satisfait grâce au travail consciencieux et méthodique du R. P. Robert d'Apprieu. Nous sommes heureux de présenter son volume, assuré d'avance que les lecteurs ne regretteront point les instants passés en compagnie du Frère Joseph. Les jeunes gens tout particulièrement trouveront dans ces pages une image fidèle de leurs propres luttes, peut-être de leurs défaillances, heureux s'ils savent comme Vincent Diliberto, c'est le nom séculier du Fr. Joseph, les racheter par une générosité incomparable !

Fr. Joseph naquit à Palerme le 2 février 1864 et mourut au noviciat des Capucins de Sortino en Sicile le 1er janvier 1886. — Son père, ingénieur distingué au service de l'État, assez abondamment pourvu des biens de ce monde, escomptait pour son fils un brillant avenir. Il confia d'abord son éducation à l'école laïque où la foi et l'innocence du jeune homme firent naufrage ; à quinze ans, Vincent était un incrédule et si on peut dire : un dévoyé. La grâce de Dieu aidant les leçons et les exemples de maîtres honorés du sacerdoce auxquels l'avait remis son père, il reconquit sa foi et sa vertu mais au prix de quelles luttes et de quels sacrifices? Comme il nous a fait assister à la marche en sens contraire, l'auteur nous fait suivre pas à pas cette ascension vers l'idéal et c'est là un des plus puissants attraits de son livre, on vit vraiment avec son héros.

Les pages concernant la longue et pénible recherche de sa vocation, les obstacles qui se dressaient devant lui presque insurmontables ne pourront qu'encourager et soutenir nombre de jeunes gens aux prises avec les mêmes difficultés.

Ajouterai-je que les enfants de St François retrouveront dans la vie de ce novice mort à 22 ans, les traits caractéristiques du séraphique Père : un amour passionné de la pauvreté, de la pénitence, de la solitude, de l'humilité avec celui de la Très Sainte Eucharistie uni à une tendre dévotion envers la Très Sainte Vierge. Fr. J. de P.

Il Libro della Beata Angela da Foligno, publicato da D. M. Faloci Pulignani. Perugia, Unione Tipographica Cooperativa, 1918. Un vol. in-16, 341 pp.

Sauf de nombreuses lettres, que nous n'avons plus, la Bienheureuse Angèle de Foligno n'a rien écrit par elle-même et le *Livre des Visions et Instructions*, dans ses diverses formes, n'est pas, à proprement parler, son ouvrage. On ne peut même pas dire qu'elle l'ait dicté. Le franciscain Frère Arnauld, son compatriote et confesseur, s'efforçait de saisir à la volée ce que

Digitized by Google

la bienheureuse lui communiquait des illuminations intérieures dont elle était favorisée. Il avoue que souvent il avait peine à la suivre, soit qu'elle parlât trop vite, soit qu'il n'arrivât pas à la comprendre, bien qu'il lui fît répéter ce qu'elle venait de dire. Quand il lui relisait ce qu'il avait écrit, elle ne reconnaissait plus ses paroles, aussi le pauvre copiste se compare-t-il humblement au crible, qui laisse passer la farine et ne retient que le son.

Qu'est devenue cette copie aussi péniblement exécutée? Il paraît plus que probable qu'elle est irrémédiablement perdue, car frère Arnauld s'appliquait ensuite à traduire en latin ce qu'Angèle lui exposait en langue vulgaire ; et il confesse qu'il était fort souvent embarrassé pour le faire, craignant de ne pas rendre exactement la pensée de son interlocutrice. Il faut probablement aussi lui attribuer l'ordonnance du livre et ses divisions, de sorte que le texte, que nous pourrions appeler classique, n'est pas la raproduction littérale des entretiens de la bienheureuse avec son confesseur, ni de cette rédaction écrite sous ses yeux et approuvée par elle. Nous en avons la preuve dans les nombreuses et importantes variantes des manuscrits.

Depuis bien des années, l'érudit compatriote d'Angèle, Mgr Faloci Pulignani prépare une édition critique du texte latin. En attendant que ce travail soit à point, le docte prélat a cru faire œuvre utile et pieuse en publiant un texte latin plus complet que celui qui a été souvent édité et traduit en diverses langues (italien, français, espagnol, flamand, allemand, anglais et danois). Cette publication est faite d'après deux manuscrits de la bibliothèque communale de Pérouse, tous deux du XVe siècle. L'éditeur regarde ce texte comme une traduction libre du latin, sans nous dire ce qu'il pense du manuscrit qui aurait été ainsi vulgarisé. Peut-être se réserve-t-il d'y revenir dans son ouvrage en préparation. En tout cas cette publication est fort importante pour une étude du *Livre des Visions* de la bienheureuse Angèle et elle se recommande à tous ceux qui s'intéressent aux écrits de la Voyante de Foligno et à la littérature mystique de son époque.

P. Edouard d'Alençon.

Capucins français, par le P. Eugène de Saint-Chamond. Préface de Georges Goyau. Lettre du chanoine Dedouvres. Saint-Etienne, imprimerie J. Le Hénaff et Callet, 1920. In-12, 56 pp., avec quatre gravures hors texte.

« Au témoignage de Tacite, dans sa préface d'Agricola, les anciens Romains se souciaient plus d'accomplir des exploits que de les écrire. Les Capucins ont été de cette humeur ». Le P. Eugène de Saint-Chamond estime qu'elle a trop duré et, avec un correspondant de l'abbé Dedouvres, il pense « que les Capucins devraient bien renoncer à pratiquer l'humilité jusqu'après leur mort, et qu'ils ont trop négligé de faire passer à la postérité les gloires éclatantes de leur grande famille ». Aussi a-t-il pris la résolution de rompre ce silence, qu'il juge humiliant pour nous. Dans ce but il faisait paraître, voilà des mois et des mois, une première plaquette, qui doit ouvrir une série d'opuscules sur les Capucins français et dont elle est en quelque sorte la préface. Elle se compose de deux chapitres : le premier sur la famille franciscaine, dont les frères mineurs capucins sont une branche importante, bien qu'elle soit la dernière en date sortie du tronc séculaire de l'arbre planté par saint François dans l'Église. Le second est un aperçu général sur l'histoire

Digitized by Google

de notre Ordre en France. Il y raconte son établissement et ses progrès, y dit son influence et ses œuvres, puis mentionne quelques hommes remarquables. Après cet abrégé il conclut en s'étonnant du silence gardé par les historiens sur le rôle des frères mineurs capucins.

Nous désirons de tout notre cœur que le P. Eugène réussisse dans son projet. D'autres avant lui avaient formé les mêmes desseins, mais les multiples occupations du ministère apostolique, qui doit passer avant tout, absorbent la plupart des religieux et ne leur laissent guère de liberté pour se consacrer aux travaux historiques. Outre des loisirs, ils demandent des aptitudes qui ne sont pas données à tous et les difficultés qu'ils présentent ont souvent découragé les meilleures bonnes volontés.

P. Edouard d'Alençon.

DIVERS

Bibliographie Thomiste par Mandonnet & Destrez o. p. Tome I, in-8° de 116 pages. Prix 10 fr. Le Saulchoir, Kain (Belgique). *Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 1921.

C'est une heureuse idée que celle qui a donné naissance à la très intéressante brochure publiée tout récemment par les PP. Mandonnet et Destrez, sous le titre : *Bibliographie thomiste.*

Le besoin d'un travail semblable se faisait depuis longtemps sentir. Aussi ne peut-on douter que l'essai tenté par les deux savants dominicains français ne rencontre le meilleur accueil auprès de tous ceux qui, de près ou de loin, ont à s'occuper de l'une quelconque des sciences sacrées dans lesquelles a excellé le puissant génie de saint Thomas.

Le plan suivi par les auteurs est simple.

Dans une courte introduction, ils commencent par exposer le but et la division générale de leur travail. Vient ensuite un aperçu succinct de ce que fut la vie, si courte, en somme, et si féconde, du Docteur Angélique. A cette notice biographique succède le catalogue des écrits authentiques du Maître, catalogue dressé selon un ordre logique pour l'ensemble, chronologique pour chacune des parties, avec mention de l'*Incipit* de chaque ouvrage et référence aux principales éditions des *opera omnia :* Édition Romaine de saint Pie V. Éditions Parmesane, Parisienne, Romaine Léonienne. Des indications sommaires et précises sur les écrits dont la mort prématurée de saint Thomas a interrompu la composition clôture cette courte, mais substantielle introduction.

La bibliographie, partie essentielle de l'ouvrage, porte sur un peu plus de 2200 travaux : livres, brochures, ou articles de revues.

Elle se classe sous cinq chefs principaux, et en chacun d'eux, sous un nombre plus ou moins considérable de subdivisions méthodiques qui, limitant le champ des recherches, facilitent considérablement aux travailleurs l'usage de la bibliographie.

Voici les titres des cinq principales sections : I. *Histoire de saint Thomas ;* II. *Œuvres ;* III. *Doctrines philosophiques ;* IV. *Doctrines théologiques ;* V. *Rapports doctrinaux historiques* avec les philosophes ou théologiens depuis l'antiquité jusqu'à nos temps.

En fin de volume, plusieurs table établies avec soin : table par ordre

Digitized by Google

alphabétique des noms d'auteurs ; tables des travaux anonymes ; table des revues et périodiques cités au cours de l'ouvrage, achèvent de rendre aussi commode que possible l'emploi du catalogue dressé par les PP. Mandonnet et Destrez.

On le voit, rien à la fois de plus simple et de mieux campris que l'ordre et la division de la *Bibliographie thomiste.*

Est-ce à dire cependant que nous ayons, en celle-ci, une œuvre définitive, ou tout au moins, un *elenchus* relativement complet de tout ce qui a paru jusqu'à ce jour sur le Docteur angélique, ou bien dérive d'une façon ou de l'autre, de son œuvre gigantesque ?

Non certes ! et les auteurs eux-mêmes se défendent d'avoir voulu réaliser cette immense entreprise. Le P. Mandonnet en présentant aux lecteurs ce qu'il appelle modestement « une petite publication bibliographique » écrit de celle-ci : « Conçue tout d'abord pour des besoins personnels, on a tenté ensuite de la développer autant que faire se pouvait, et cela a été particulièrement l'œuvre de mon jeune confrère et ami, le P. Destrez. Notre essai bibliographique n'est ni complet, ni sans défaut et nul ne l'ignore moins que ses éditeurs. Mais un premier essai de cette nature ne peut guère viser à une perfection même très relative. L'important est qu'il ne soit pas superflu » (1).

Superflu, l'essai bibliographique (pourquoi, au fait, ne pas avoir pris ce titre plutôt que celui plus imposant mais, en l'espèce, moins justifié, de *Bibliographie ?*) des PP. Mandonnet et Destrez ne le sera pas, c'est incontestable. Nous avouons pourtant nous expliquer assez difficilement que, même en un premier essai de ce genre, aient pu se glisser certaines lacunes qui n'eussent pas échappé à des yeux moins avertis que ceux des auteurs.

La première de ces lacunes a pour cause l'idée même qui a dirigé les deux Pères dans la sélection qu'ils ont cru devoir faire parmi les matériaux considérables s'offrant à eux. Cette idée directrice : le P. Mandonnet l'expose dans les termes suivants :

« Nous n'avons pas songé un instant à établir une *Bibliographie thomiste* complète. Cela eût pris un développement considérable et sans une très grande utilité, sinon celle de montrer l'action puissante exercée par saint Thomas au cours des siècles ; ce que l'on sait déjà assez de par ailleurs, les grands commentateurs et interprêtes anciens de la pensée de saint Thomas sont suffisamment connus et un grand nombre d'ouvrages de second ordre ne sont plus guère consultés. Par contre, les travaux modernes visent souvent à une intelligence plus spéciale des doctrines thomistes et cherchent à les présenter aux esprits contemporains conformément aux préoccupations de notre temps. C'est pourquoi nous avons fait entrer en ligne de compte dans notre *Bibliographie* les seules publications parues depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'année 1920. Exception cependant a été faite pour des ouvrages antérieurs, importants au point de vue historique et critique et pour les vies de saint Thomas » (2).

C'est là, ce nous semble, un principe assez discutable. Sans doute, on trouve, depuis le début du XIXe siècle, et particulièrement en ces quarante et cinquante dernières années, une littérature aussi abondante qu'intéressante gravitant autour de la personne et des enseignements du Docteur Angé-

(1) Introduction p. VIII.
(2) Introduction p. VIII.

Digitized by Google

lique. N'estimera-t-on pas avec nous, cependant, que le Répertoire dressé par les PP. Mandonnet et Destrez serait d'une tout autre utilité pour ceux qui auront surtout à y recourir, c'est-à-dire pour les professeurs et étudiants de théologie et de philosophie, s'il renfermait quelques indications sur un grand nombre de disciples du Maître, antérieurs au XIXe siècle, et dont les ouvrages n'ont jamais été, que nous sachions du moins, catalogués de façon méthodique ? A coup sûr, de telles indications eussent été plus appréciées que ne le sera la mention de panégyriques sans nul intérêt ou de nombreux articles de revue que personne ne songera à consulter.

On peut se demander aussi quel est le critère employé par les auteurs, dans le choix fait par eux des ouvrages, ou composés, ou réédités, au cours du siècle dernier et des vingt premières années de celui-ci. Ce critère nous semble être, en matière surtout de traités ou manuels de philosophie et de théologie, l'existence ou la non existence, dans le titre de l'ouvrage, de la mention de son inspiration thomiste : « ad mentem » ou « juxta principia sancti Thomae ». Est-ce vraiment là le principe qui les a guidés dans leur sélection ? nous l'ignorons, mais en tout cas, on reste un peu surpris de voir le P. Tilmanns Pesch, par exemple, avoir les honneurs d'autant de citations que sa volumineuse *Philosophia lacensis* compte de tomes, alors que la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata,* les *Elementa philosophiae Christianae,* le *Compendium,* de Sanseverino, ou de son continuateur et abbréviateur Signoriello, ne sont même pas mentionnés. Dieu sait pourtant si la valeur philosophique de ces deux chanoines napolitains est supérieure à celle du Jésuite allemand, grand érudit mais assez pauvre métaphysicien, et si leur thomisme rend un son autrement clair que le sien !

Enfin, dernière remarque : on ne pourra s'empêcher de déplorer la pauvreté vraiment excessive de la section : *Doctrines théologiques.*

Il semble qu'ici les auteurs se soient contentés d'inventorier la bibliothèque personnelle de quelque lecteur en théologie. En fût-il ainsi d'ailleurs que *certaines omissions* ne se justifieraient pas. Un seul exemple encore. Du Cardinal Billot, dont on veut discuter certaines positions, mais en qui l'on ne saurait se refuser à voir en même temps que l'un des plus profonds parmi les théologiens contemporains, l'un des auteurs qui ont le plus efficacement contribué à remettre saint Thomas en honneur dans les écoles, se trouvent cités trois traités seulement, et encore le sont-ils selon leur toute première édition ! Il n'est pas jusqu'à Billuart qui ne se doive contenter de voir mentionner une seule de ses éditions récentes, alors que les éditions successives d'œuvres beaucoup moins importantes que la sienne sont complaisamment énumérées.

Mais nous aurions mauvaise grâce à trop insister sur des critiques que les auteurs sont les premiers à s'adresser, dans l'Introduction à la *Bibliographie Thomiste,* et dont ils donnent, au reste, d'assez plausibles raisons.

Elles n'ont d'ailleurs d'autre but, ces critiques, que d'inspirer aux dits auteurs la pensée de compléter et de perfectionner leur œuvre.

Nul, en effet, ne nous semble plus qualifié qu'ils ne le sont pour mener à bien une entreprise dont la réalisation ne peut, sans doute, s'effectuer en un jour, mais qui est appelée à rendre de tels services à quiconque s'occupe de science sacrée qu'on doit souhaiter de la voir trouver très vite sa forme et son ampleur définitives.

Digitized by Google

Tel qu'il se présente d'ailleurs, leur premier essai ne peut que rencontrer un accueil aussi favorable que mérité.

Puisse cet accueil encourager les deux savants dominicains à poursuivre les patientes recherches, le travail, toujours lent, et parfois si fastidieux, de collationnement et de classification qui nous doteront du remarquable instrument de travail que sera une *Bibliographie thomiste,* sinon complète, du moins suffisamment riche pour remplir pleinement le but poursuivi.

Et si, d'aventure, l'œuvre entreprise par les deux fils de saint Dominique donnait à quelque enfant de saint François l'idée de dresser un catalogue semblable des travaux issus de la pensée de saint Bonaventure ou de celle de Duns Scot, nous ne serions pas le seul, pensons-nous, à nous en réjouir grandement. Le champ d'investigation serait peut-être ici moins vaste, surtout si l'on s'occupait principalement des écrits d'une date relativement récente, mais que d'œuvres intéressantes on remettrait en mémoire, ou dont on ferait purement ou simplement connaître l'existence aux gens les mieux avertis ! Et pour exprimer sans réticence notre manière de voir, nous estimons qu'il y a là de quoi occuper plus utilement les loisirs de tel ou tel chercheur passionné, de tel ou tel admirateur enthousiaste du Docteur Séraphique ou du Docteur Subtil, que ne sauraient l'être certaines polémiques stériles, ou certaines tentatives, vouées d'avance à l'insuccès, de substituer tel Maître à tel autre dans l'enseignement officiel des écoles cléricales.

Le meilleur moyen, à mon sens, de faire sortir nos Maîtres franciscains de l'oubli dans lequel nous les voyons tombés, ou de les venger des prétéritions et des attaques dont ils sont l'objet, est moins de les opposer perpétuellement à saint Thomas sur les points discutés de la métaphysique ou du Dogme que de mettre en lumière les richesses philosophiques et théologiques qu'ils renferment et l'influence, puissante elle aussi, qu'ils exercèrent sur le développement de la pensée chrétienne, au cours des siècles passés. F. J.

Fleurs de Doctrine des Trois « Ave Maria » par les RR. PP. Jean-Baptiste de Chémery et Clovis de Provin. — 1 fr. 75 franco. Vol. broché de 140 pages. — S'adresser aux Bureaux du Propagateur, à Blois (L.-et-Ch.)

Le Bref récent de S. S. Benoit XV qui accordait à la Confrérie des Trois *Ave Maria* le titre et les privilèges d'Archiconfrérie a attiré l'attention du monde catholique sur cette dévotion si populaire déjà, et sur l'Œuvre qui en devient désormais officiellement le centre pour l'univers tout entier. Fondée à Blois, il y a à peine plus de vingt ans, elle s'est merveilleusement développée, sous la visible protection de Marie.

Mais le champ est immense ; Marie saura susciter des collaborateurs : Prêtres et Missionnaires qui voudront se faire ses apôtres, prêcher et répandre de plus en plus la salutaire et facile pratique des Trois *Ave Maria*...

C'est plus spécialement pour eux, c'est pour les « Zélateurs » qu'on a recueilli ces « Fleurs de doctrine ». Ils trouveront particulièrement dans ce volume les rapports lus aux divers Congrès marials, des considérations et des faits qui les aideront à propager toujours davantage le culte de la Très Sainte Trinité et celui de la Bienheureuse Vierge Marie. P. A.

Digitized by Google

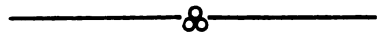
Livre de Piété de l'Enfance, publié par le PROPAGATEUR DES « TROIS AVE MARIA », Blois (L.-et-Ch.) 16, Gds Degrés St-Lot. Nouvelle édition.

Ce petit livre a eu l'avantage d'être cité avec éloge dans le *Bulletin de la Société Générale d'Éducation,* Mai-Juin 1921.

Le rapporteur, Monsieur le Chanoine Martin, Directeur de l'Enseignement libre du Diocèse de Nancy, avait manifesté le désir que ce livre existât relié. Il a été tenu compte de ce désir. Deux éditions viennent de sortir des presses, l'une, avec couverture cartonnée et tranches rouges, et l'autre avec tranches dorées et couverture en pégamoïd.

Les prix, 1.50 fr. et 3.00 selon la reliure, ont été maintenus aussi minimes que possible, en raison de la pauvreté des écoles et parce qu'il s'agit uniquement d'une *œuvre d'apostolat.*

On ne trouvera point de récompense plus utile et plus abordable à distribuer aux enfants.



Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

CRÉDIBILITÉ ET RÉVÉLATION

D'APRÈS DUNS SCOT

(suite) (1)

§ III. — Ou l'on prouve directement la nécessité du donné révélé

La réfutation du rationalisme, dans le texte de Scot, fait suite à l'exposé des preuves où il établit expressément la nécessité du donné révélé. L'auteur mentionne à l'appui cinq arguments, fait quelques réserves sur deux d'entr'eux et conclut en faveur des trois premiers qu'il estime plus probants (2), d'ailleurs dirigé, semble-t-il, dans son choix, (3) par saint Augustin, son maître préféré.

Nous les rapportons ici dans le même ordre.

Premier argument fondé sur l'impossibilité pour l'homme de poursuivre un but qui lui serait inconnu.

L'homme doit tendre sciemment et délibérément vers sa fin (4) ; mais il est incapable par lui-même de savoir en quoi

(1) Cf. *Études Franciscaines*, Janvier-Mars, 1922.

(2) Tres ergo primae rationes probabiliores apparent. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2 n. 19.

(3) Tres rationes primae quibus innititur ista solutio, confirmantur per auctoritates, primo per auctoritatem Augustini. Scotus, *ibid.* art. 4, n. 23.

(4) Agenti per cognitionem necessarius est appetitus sui finis, propter quem debet agere, qui sequitur cognitionem ; sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte ; ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis. Scot. *ibid.* art. 2, n. 6.

Digitized by Google

consiste exactement cette fin ; donc il est nécessaire qu'il en soit instruit par révélation divine.

La majeure est évidente. L'homme est doué de connaissance et de libre arbitre et donc il doit pouvoir se porter vers sa destinée d'une façon conforme à sa nature, c'est-à-dire en s'y déterminant librement.

Duns Scot apporte deux arguments à l'appui de la mineure : l'un historique, l'autre psychologique.

Exposons le fait. Aristote, dans son Éthique, fait consister la plénitude du bonheur dans la connaissance des substances spirituelles. Cette science indirecte parait lui suffire ; ou, s'il montre quelque hésitation, il ne lui vient pas à l'idée de concevoir la possibilité d'un autre mode de connaissance par la vision directe de Dieu. Il dit sans en être assuré : (1) « Il est encore un autre présent que les dieux tiennent en réserve. Ce présent digne de la divinité, c'est le bonheur. Le bonheur de l'homme notamment sera parfait ».

Au surplus, rien en nous n'autoriserait cette prétention. Nous ne saurions la raison finale d'aucune chose, si celle-ci ne se manifestait pas par ses propriétés actives. Or il n'est pas en nous un seul fait de conscience (2) établissant la possibilité ou la convenance de la vision directe de Dieu. Aussi, livré à sa seule raison, l'homme ne pourrait pas concevoir distinctement (3) qu'elle fut possible.

Tout au moins (4), on devra convenir que certaines modalités

(1) Aristote, *Eth.* l. I. cap. 13.

(2) Nullos actus experimur ne cognoscimus inesse naturae nostrae in statu isto, ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis ; ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte quod iste finis sit conveniens naturae nostrae. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 7.

(3) Ce texte est classique et apporte un démenti formel aux postulats de la méthode d'immanence. Le mot « *distinctement* » signifie que Dieu étant connu par voie de causalité, l'on peut regretter que la vision directe en soit impossible pour nous et ainsi soupçonner confusément qu'elle pourrait être rendue possible si l'homme n'était pas l'homme.

(4) Hoc saltem certum est quod quaedam conditiones finis, propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus, non possunt determinate concludi ratione naturali. Etsi enim daretur quod ratio naturalis sufficeret ad probandum quod visio nuda et fruitio Dei est finis hominis, tamen non concluderetur quod illa perpetuo convenit homini perfecto in corpore et anima, sicut dicetur in IV dist. 43. Et tamen perpetuitas hujus boni est conditio reddens finem appetibiliorem quam si esset transitorius. Consequi etiam hoc bonum in natura perfecta appetibilius est quam in anima separata, sicut patet per Augustinum. *XII super Genesim.* Istas ergo et similes conditiones finis necessarium est noscere ad efficaciter inquirendum finem : et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis ; ergo requiritur doctrina supernaturalis tradita. — Scot, *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 7. Le sentiment personnel de

Digitized by Google

de la fin, celles notamment qui agissent le plus vivement sur le cœur de l'homme et l'enflamment d'ardeur pour en assurer la poursuite, échappent aux investigations de la raison raisonnante. Faudrait-il admettre, ce qui n'est pas, que l'entendement suffit à démontrer que la vision nue et la jouissance de Dieu sont la fin de l'homme, qu'il n'en ignorerait pas moins que cette vision et cette jouissance sont assurées pour toujours à l'homme reconstitué dans l'intégrité de sa nature, résultant de l'étroite mixture de l'âme avec le corps. Or la perspective d'un bonheur éternel stimule le désir avec plus de véhémence que ne le ferait un bonheur passager. Il en faut dire autant de la promesse de la résurrection des corps. Ces circonstances et d'autres encore valent la peine d'être sues afin de décider efficacement l'homme à se mettre en marche vers le but divin de sa vie. Du fait, que cette connaissance est naturellement inaccessible, le donné révélé doit donc paraître indispensable.

Deuxième preuve fondée sur l'impossibilité où nous serions de déterminer par nous-mêmes le choix des moyens adaptés à la poursuite de la fin surnaturelle.

L'on sait déjà que la révélation découvre à l'homme une orientation de sa vie, qui dépasse ce que le génie d'Aristote avait imaginé de plus propre à assurer à l'homme une félicité sans mesure.

Le but divin de la vie étant ainsi connu, il faut encore que l'homme sache : (1)

1° Ce qu'il doit faire pour l'atteindre ;

2° Les moyens dont il dispose ;

3° L'aptitude de ces moyens à assurer efficacement la réalisation de sa destinée surnaturelle.

Or, il lui est impossible par lui-même de se donner ces connaissances. Comment, dès lors, se passerait-il de révélation ?

Il est, d'abord, hors de doute qu'il ne peut pas se passer de ces trois éléments d'information. Que lui servirait-il de connaître à quoi Dieu le destine, s'il devait ignorer irrémédiablement comment il doit s'y prendre pour réaliser cette haute destinée ? La fin commande les moyens. Or quelle conduite tenir ? Et si la tâche était au-dessus de ses forces natives, Dieu a-t-il

Scot est exprimé dans le texte qui précède. Mais, *posito non concesso*, que l'entendement pousse plus loin ses trouvailles, il n'atteindrait pourtant pas la richesse du donné révélé, dont la nécessité est nécessairement sauvegardée de toutes façons.

(1) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 8.

Digitized by Google

pourvu à ce qui manque à l'homme ? Si cela pouvait être et qu'il en fut convenablement informé, quel soulagement pour lui et aussi quel entrain !

Or il lui est impossible de s'éclairer par lui-même autour de ces questions. Quoi de plus évident ! Le bonheur est la récompense que Dieu réserve à ceux qui l'ont mérité, en conformant leur conduite à son bon plaisir. Or comment pourrions-nous par nous-mêmes établir en quoi consiste ce « bon plaisir » ? L'on se heurte ici non pas à un ordre de nécessités, mais à un ordre de contingences, où Dieu (1) décide librement. D'où il suit que les conditions du bonheur échappent absolument à nos spéculations.

Au surplus, les prétentions du rationalisme partent d'un fondement erroné. C'est que les philosophes se sont, en effet, trompés grossièrement (2) en établissant comme principe que « Dieu fait nécessairement ce qu'il opère par lui-même ». Or saurait-on que l'ordre moral est l'expression naturelle des desseins de Dieu sur la conduite de l'homme, qu'il resterait encore à préciser quels hommages précis le Créateur attend de nous pour nous admettre au banquet éternel ; et enfin il nous tiendrait encore à cœur d'être fixés sur l'étendue de ses exigences (3). L'obstacle auquel on se heurte en ceci, c'est ni plus ni moins « le libre arbitre divin » (4). Et quoique l'exercice en soit subordonné, quant au choix, à un certain ordre de convenances rationnelles, il ne s'ensuit pas que Dieu doive agir

(1) Quia beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus quem Deus acceptat tanquam digni praemio, per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque, sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. — Scot. *Oxon. Prol.* q. 1, art. 2, n. 8.

(2) Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant philosophi ponentes omnia a Deo immediate et necessario. — Scot. *ibid.*

(3) Saltem alia duo membra sunt immanifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tanquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna ; et quod etiam illa sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet. — Scot. *ibid.*

(4) Cette considération joue un rôle prépondérant dans la philosophie de Duns Scot. Quand d'une part la raison se heurte à l'inévidence et que le libre arbitre de Dieu est en jeu, il n'a garde de conclure absolument. J'ai pour ma part étudié à fond la question de l'immortalité de l'âme. Voici comment procède Scot. L'âme est-elle incorruptible ? Oui, cela est évident. Est-elle immortelle ? Oui. Est-ce de plus évident ? Non ! Car l'âme est créée, contingente, périssable comme tout le créé et de plus coordonnée par sa nature à faire un seul tout avec le corps. Elle est donc immortelle si tel est le bon plaisir de Dieu. Or comment être fixé sur le bon plaisir de Dieu ? — Non que ce bon plaisir soit arbitraire, ni variable, mais encore faut-il qu'il soit connu. Les convenances rationnelles réaliseraient en pareil cas un maximum de probabilité.

Digitized by Google

en un sens déterminé. Le choix parmi les possibles précède logiquement, ou si l'on veut d'une priorité de nature, l'exécution elle-même. Et bien que celle-ci soit soumise à d'intangibles décrets, comment connaîtrions-nous ce que Dieu a librement décidé, si Dieu lui-même n'intervenait pour nous le dire ? De là, la nécessité du donné révélé.

L'on pourrait cependant faire à ce raisonnement l'objection que voici : la connaissance de la destinée d'un être dépend de la connaissance de sa nature ; or l'homme se connait naturellement ; donc il peut de la même façon savoir quelle est sa destinée (1).

Le raisonnement peut être concluant eu égard à la fin naturelle de l'homme. Cependant l'homme ne peut pas tirer de son fond la connaissance d'une destinée plus haute (2), en vue d'une fin surnaturelle pour laquelle il doit être consommé en grâce et mis en rapport direct avec Dieu. La conception que l'âme se fait présentement de sa propre nature est, elle-même indirecte et discursive (3), vu qu'elle prend son point de départ de la sensation. Comment pourrait-elle, dès lors, nous faire soupçonner que la vision directe des esprits n'est pas impossible pour nous ?

Or, qu'on ne me dise pas que la raison n'a besoin que d'elle-même pour nous découvrir en Dieu, comme le dit Avicenne (4), la plénitude de l'être, et donc le plus désirable des êtres. Car l'on arriverait bien à démontrer (5) que Dieu est le couronnement de l'ordre moral, et comme tel le but de notre existence, mais nullement que l'on puisse tendre vers Lui surnaturellement.

(1) Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 7.

(2) Omnia (argumenta in oppositum) accipiunt nostram naturam vel potentiam intellectivam esse nobis cognoscibilem naturaliter : quod falsum est sub illa ratione propria et speciali sub qua ad talem finem ordinatur et sub qua habet Deum pro objecto perfectissimo. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. II, n. 11. Cf. n. 12.

(3) Licet mens sit eadem sibi, non tamen, pro statu isto, est proportionalis sibi tanquam objectum, nisi secundum rationes generales quae possunt abstrahi ab imaginilibus. — Scot. *ibid.*

(4) Secundum Avicennam *Metaph.* l. III, naturaliter est cognoscibile in Deo perfectissime salvari rationem entis ;... igitur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad hominem tanquam ad finem. — Scot. *ibid.* n. 9.

(5) Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali quam concedo. — *Ibid.* n. 12. L'objection à laquelle se rapporte cette réponse disait : «homo naturaliter appetit finem istum quem tu dicis supernaturalem ; igitur ad istum naturaliter ordinatur ; ergo... ». C'est, en effet, sans contrainte que l'homme se porte vers Dieu. Connaître et aimer sont le propre de sa nature. Mais il ne s'élève pas de lui-même à l'ordre surnaturel, soit pour le connaître, soit pour y conformer sa vie, ni même pour le postuler confusément.

Digitized by Google

Avicenne, au dire de Scot, (1) parce qu'il introduit dans son commentaire d'Aristote des éléments empruntés à la doctrine de Mahomet, parle sans doute d'une connaissance directe et intuitive de Dieu. Mais en cela il s'écarte du stagyrite. (2) Croyant faire œuvre de philosophe, il commet *servatis servandis* la méprise renouvelée de nos jours par ceux qui, à l'exemple de M. Blondel, ont enveloppé leur profession de foi rationnelle de postulats que la raison seule, même aidée du sentiment et de tous les appels de l'action immanente, ne soupçonnerait en aucune façon.

Troisième preuve fondée sur le profit qu'il y aurait à élargir le domaine de nos connaissances naturelles.

Aristote, (3) au VII livre de sa métaphysique, proclame que la plus noble connaissance est celle des esprits, parce que ces substances sont ce qu'il y a de plus parfait. S'il en est ainsi nous trouverions sûrement plus de jouissances et plus de profits à bénéficier d'une connaissance directe et intuitive de Dieu. Mais parce que cette connaissance dépasse nos moyens naturels, nous aurions donc tout avantage à en être instruits par révélation.

Et, de fait, le métaphysicien ne s'élève point par delà le domaine des abstractions. La connaissance qu'il a de Dieu est indirecte et raisonnée. Il arrive ainsi à une conception de l'Infini à l'aide de notions communes, empruntées aux créatures. Il sait cependant que Dieu est esprit ; mais les attributs qu'il lui découvre en remontant des effets à la Cause Première ne le renseignent pas sur la Trinité des Personnes en Dieu. (4) Sa

(1) Et hoc quod dicit Avicenna non concludit quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis ; et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae. Unde ipse expresse ponit libro 24 Metaphysae suae animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se : et ideo, sub objecto primo intellectus habet ponere substantiam immaterialem contineri. Non sic Aristoteles. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. II, n. 12.

(2) Du point de vue philosophique, Aristote est, aux yeux de Scot, le représentant le plus qualifié de la raison raisonnante, cependant que S. Augustin personnifie de préférence la raison éclairée par la foi. Conséquemment à la question : Que peut la raison sans le donné révélé — Scot répond : Aristote va nous servir de mesure pour marquer respectivement les frontières de la raison raisonnante et indiquer le point précis où le donné révélé doit intervenir pour suppléer aux insuffisances de l'esprit humain. La précaution était bonne. Un philosophe croyant est en somme embarrassé pour mener avec succès une critique de la raison pure. Ni Descartes, ni Kant, ni aucun autre n'ont pu y parvenir. On est toujours prédisposé à croire lumineuse et évidente une vérité que l'on aime.

(3) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. II, n. 14.

(4) Nam effectus vel relinquunt intellectum dubium vel adducunt in errorem. Quod apparet ex proprietatibus primae substantiae immaterialis in se. Proprietas

Digitized by Google

raison l'égarerait plutôt. Car elle le confine irrémédiablement dans les limites d'un monothéisme anti-trinitaire. Voulant, en effet, résoudre en théodicée la question de nature, il se trouve arrêté par cette évidence concrète : il n'est pas un être qui ne soit un seul individu, ou s'il s'agit des vivants, un suppôt ou une personne unique.

La raison philosophique ne se trompe pas seulement autour de vérités d'ordre strictement révélé. L'on sait, par exemple, que Dieu, sauf en ce qui le concerne, fait librement ce qu'il fait. Mais, ici encore, la raison a introduit le déterminisme dans l'œuvre créatrice. Le monde, dirions-nous, est contingent, créé, limité, cependant qu'ils en éliminent, sinon la limite, du moins la contingence de fait. A cela rien de surprenant ! Car, à les entendre, les manifestations de l'être, muettes autour de la contingence et de la création, parleraient plutôt d'immortalité, d'éternité, de nécessité. Au surplus, croyant que le mouvement des astres est dû à l'impulsion des esprits, ils en infèrent qu'il y a numériquement autant d'esprits qu'il y aurait de planètes, de soleils et d'étoiles gravitant dans l'espace. Enfin ils n'hésitent pas à affirmer que ces mêmes esprits mènent une vie exempte de tristesse et soustraite aux défaillances de la nature humaine. Ces théories ne méritent, d'ailleurs, aucune considération. Haec omnia absurdissima sunt (1).

Confirmation des trois preuves qui précèdent par l'emploi qu'en fait saint Augustin.

Soucieux de rapporter à son guide attitré le mérite de son travail, Scot, avant d'aborder la réponse aux attaques du rationalisme antique (2), s'empresse de prévenir le lecteur que les trois preuves que l'on vient d'exposer, lui ont été suggérées par la lecture de la « *Cité Divine* », l'un des ouvrages qui ont consacré la haute renommée de l'évêque d'Hippone.

enim naturae ejus est quod sit communicabilis tribus ; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trinus. Et si ab effectibus arguatur ad causam magis ducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura numero nisi in uno supposito. — Scot. *ibid.* — C'est, termine Scot, que Dieu agit librement, cependant que les philosophes l'acculent bon gré mal gré à un déterminisme rigoureux. Proprietas enim istius naturae ad extra est causare contingenter ; et ad oppositum hujus, magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones philosophorum ponentium Primum necessario causare. — Scot. *ibid.* l. I, d. VIII, q. 5.

(1) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. II, n. 14. — Ce raisonnement est suivi d'une discussion que nous avons intercallée dans le paragraphe précédent. Cf. supra, quatrième preuve.

(2) Scot. *Oxon. Prol.* q. I. art, 4. n. 23.

Digitized by Google

A l'appui du premier argument, S. Augustin (1) constate que, tout en mélangeant le vrai avec le faux, les philosophes ont cependant quelques mérites. On leur doit quelques bonnes vérités : origine du monde, Providence, éloge de la vertu, amour de la patrie, devoirs de l'amitié, mérite des bonnes actions et en général les prescriptions qui ont trait aux bonnes mœurs. Or il eut fallu de plus faire servir ces données à un but déterminé. Ce but, ils ne l'ont point connu. Le chrétien, qui sait son catéchisme, est à cet égard autrement favorisé.

Au surplus, — et c'est le fondement de notre seconde preuve, (2) l'ignorance du but devait entraîner l'incertitude sur le choix des moyens. Ainsi voyons-nous l'or le plus pur s'allier au métal le plus vil. Aristote (3) fait de graves reproches aux institutions de son temps. Mais lui-même n'est guère mieux inspiré. Il encourage le culte des faux dieux, condamne les aveugles à mourir de faim et préconise la pratique de l'avortement.

Enfin — et c'est notre troisième argument — (4) incapable de se tracer une ligne de conduite irréprochable du simple point de vue de la morale naturelle, comment l'homme élèverait-il sa connaissance par delà la sphère des sensations dans l'inaccessible royaume des esprits ? Il importe donc qu'il en soit instruit par qui de droit, puisque ces réalités le dépassent.

D'où il suit (5) que le contenu du donné révélé, en ce qui concerne notamment les mystères de la vie divine et l'institution de l'ordre surnaturel dans son ensemble, resterait en marge de nos connaissances si Dieu n'avait eu au préalable le soin de nous en instruire.

Quatrième argument à l'appui du donné révélé fondé sur la nécessité d'adapter l'homme à la fin surnaturelle. (6)

L'être qui est ordonné a une fin, à laquelle il ne tendrait pas par lui-même, doit être progressivement adapté à cette même fin ;

(1) « Philisophi nescientes ad quem finem referenda ista essent, inter falsa quae locuti sunt, verum videre potuerunt. — S. Aug. *De civ. Dei.* l. XVIII. c. 41.

(2) Quid prodest nosse quo eundum sit, si ignoratur via qua eundum sit ? — S. Aug. *De civ. Dei.* l. XI. c. 2.

(3) Aristote. *Politicorum.* — l. II et XII.

(4) Quae semota sunt a sensibus nostris, quae testimonis scire non possumus, de his alios testes requirimus. S. Aug. *De civ. Dei.* l. XI. c. 3.

(5) Ex hoc confirmat totam solutionem principalem quia enim illae de quibus argutum est veritates, nobis ex se sunt neutraé, nullus potest suo testimonio credere de ipsis, sed oportet testimonium supernaturale requirere alicujus superioris tota specie humana. Scot. *Oxon. Prol.* q. I. art. 4. n. 23.

(6) Cf. S. Thomas, p. I, q. 1, art. I.

Digitized by Google

mais l'homme est ordonné à une fin surnaturelle à laquelle il ne tend pas naturellement; il importe donc qu'il soit graduellement adapté à la poursuite de cette fin : or telle est la raison d'être du donné révélé.

Que si l'on objecte que Dieu peut agir instantanément, l'on répondrait que cette élévation instantanée de l'homme à l'ordre surnaturel est, en effet, absolument possible, mais qu'il est pratiquement préférable que Dieu agisse de façon que notre élévation à l'ordre surnaturel ne se fasse pas sans notre concours et comme par une sorte d'initiation ascendante, ayant son point de départ dans le fait de la révélation.

Cet argument avait-il le tort de ne pas se réclamer de l'autorité de S. Augustin ? Ou faut-il voir en ceci l'influence d'une époque où le crédit accordé depuis à S. Thomas était encore discuté à Paris comme à Oxford ? (1) De toute façon, Scot reconnait sans détours la valeur probante — *esset efficax*, dit-il (2) — de l'argument thomiste. L'on doit seulement éviter, précise-t-il, de la prendre isolément et montrer au préalable que Dieu assigne à l'homme une fin surnaturelle et que, de plus, il ne pourrait pas présentement sans y être aidé s'acheminer vers le donné révélé en s'initiant par lui-même aux vérités qui sont à la portée de son entendement. S'il en est ainsi, l'argument de saint Thomas doit faire bloc avec l'argumentation qui précède, vu que le second de ces deux postulats y est envisagé, cependant que le premier est réservé au quatrième livre des « sentences ». La preuve d'institution de l'ordre surnaturel est, en effet, l'un des éléments du problème apologétique. Duns Scot s'en rendait parfaitement compte. S. Thomas lui suggère l'idée de nous le dire. C'est donc à notre bénéfice que nous soulignons ici la gratuité des reproches que Scot fait à un argument qui est concluant pour cette raison que, dans le Prologue d'Oxford, il ne se présente pas seul.

Cinquième preuve fondée sur une interprétation trop littérale de l'adage : nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.

(1) L'historien des idées comme le critique courent l'un et l'autre le risque d'être, sinon inexacts toujours, du moins injustes s'ils perdent de vue le cadre où évolue la vie d'un homme, surtout si cet homme exerce un magistère public.

(2) Esset efficax si esset probatum quod homo ordinatur finaliter ad cognitionem supernaturalem, cujus probatio pertinet ad quaestiones de beatitudine, l. IV. d. 49. ; et si cum hoc ostenderetur cognitionem naturalem non sufficienter disponere pro statu isto ad cognitionem supernaturalem consequendam. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 2, n. 19.

Digitized by Google

Ce cinquième argument ne fait pas corps avec la démonstration qui précède. Scot lui reproche « de se détuire par lui-même ». Videtur concludere contra eum qui fecit eam. Cette fin de non recevoir suffirait déjà pour désigner Henri de Gand. Gorris (1) le met également à la charge de Guillaume Warre.

L'instrument de connaissance, disait Henri de Gand (2), dont l'homme dispose présentement pour s'instruire de la vérité, et qui est l'entendement actif, est par lui-même limité aux données de la sensation ; d'où il suit que l'âme est présentement hors d'état de se donner une connaissance quelconque d'où le concours des organes serait initialement exclu.

Ce serait trop prouver, objecte en substance le Subtil (3). Car il faudrait, à l'encontre de l'argument tel qu'il est présenté, conclure à la non-possibilité du donné révélé. Il y aurait, si l'on veut, contradiction à prétendre simultanément : 1° qu'il est des connaissances dont je ne puis me passer et que je ne puis attendre en aucune manière des données de la sensation ; 2° et que l'esprit est cependant limité à celles-ci.

Réponse à une critique dirigée contre toute l'argumentation, qui a fait l'objet de cette dissertation.

L'on fait, remarque Scot (4), aux arguments, que nous avons mis en avant pour démontrer la nécessité du donné révélé, le reproche de se démolir par eux-mêmes. Car :

1° Ils marquent les limites que la raison ne peut pas dépasser ;

2° Ils démontrent le bien fondé des vérités situées au-delà de cette frontière : fin surnaturelle de l'homme, moyens d'y parvenir, Trinité, liberté créatrice, vérités incontestables du seul fait qu'elles sont jugées nécessaires.

(1) Guillaume Gorris d'Aragon. Scotus Pauperum, Toulouse, 1485.

(2) Lumen intellectus agentis est instrumentum quo anima utitur in intelligendo naturaliter ; ergo anima non potest in aliquam actionem quae non potest haberi per viam sensus quae excedit illud : sed illud est de se limitatum ad cognitionem habitam per viam sensuum. — Scot. *Oxon. Prol.* q. 2. art. 2. n. 19.

(3) Secundum enim deductionem istam, lux increata non poterit uti intellectu agente ut instrumento ad cognitionem alicujus sincerœ veritatis ; quia talis non potest haberi via sensuum sine speciali illustratione. Et ita sequitur quod in cognitione veritatis sincere lumen intellectus agentis nullo modo habeat aliquam actionem. — Scot. *ibid* .

(4) Contra istas tres rationes instatur simul quod seipsas destruant. Quia quod ostenditur esse necessario cognoscendum, hoc ostenditur esse verum, quia nihil scitur nisi verum. Ergo quidquid istae rationes ostendunt esse necessarium cognosci : puta quod fruitio Dei in se sit finis hominis, quod via devenienda ad ipsam est per merita, ... quod Deus est trinus et contingenter causans et hujusmodi, totum illud ostenditur esse verum. Vel ergo illae rationes non sunt nisi ex fide, vel ex ipsis concluditur oppositum ejus quod probant. — Scot. *Oxon. Prol.* 9. I. art. 4. n. 24.

Digitized by Google

D'où il suit que :

1° Ou que cette démonstration est d'ordre théologique ;

2° Ou bien elle revendique victorieusement les droits de la raison qu'elle prétend exclure.

Réponse. (1) — Non pas ! Car :

1° La démonstration montre clairement jusqu'où la raison peut prétendre : l'on conclut ainsi à la nécessité du donné révélé. Or cela relève du philosophe.

2° Elle met de plus en relief l'apport du donné révélé : et ceci est du ressort du théologien.

Aussi saint Augustin (2) dit-il fort justement : « Nous devons être instruits par un maître des vérités qui transcendent les sens et autour desquelles nous serions impuissants par nous-mêmes ».

D'où il suit, conclut Scot, (3) qu'il est un ordre de vérités qui, par leur nature, échappent si bien à l'emprise de la raison que, pour y croire, l'homme doit se fonder, non sur un témoignage humain, mais sur l'autorité d'un maître supérieur à l'homme.

* * *

Une conclusion se dégage de ces pages où l'on s'est appliqué à traduire la pensée, sinon la lettre du célèbre franciscain : c'est que si la fin surnaturelle est librement voulue, Dieu lui-même doit nous instruire indispensablement.

Trois remarques dominent cette conclusion :

1° Le contenu du donné révélé est en dépendance directe de la connaissance que Dieu a de lui-même ;

2° La destinée qu'il nous assigne dépend quant à ses modalités du libre arbitre divin ;

3° Il est impossible de marquer sans méprise les limites de la raison pure, si l'on ne se soustrait pas entièrement à l'influence du donné révélé.

Par suite, le contenu des formules où le divin s'exprime n'est pas parallèle à nos concepts. Les mots s'y substituent au réel.

(1) Naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate hujus contradictionis : fruitio est finis, etc. Non autem ostenditur ratione naturali quod haec pars sit naturaliter cognoscenda. Et hoc modo rationes praedictae, ut sunt naturales, concludunt de altera parte contradictionis ; non determinate de hoc, nisi ex creditis. Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 4, n. 24.

(2) S. Augustin, *De civ. Dei.* l. XI, cap. 3.

(3) Nullus potest suo testimonio credere de ipsis, sed oportet testimonium supernaturale requirere alicujus superioris tota sperie humana. — Scot. *Oxon. Prol.* q. I, art. 4, n. 23.

Digitized by Google

Nomina imponuntur rebus, non conceptibus (1). Et donc, il doit nous importer assez peu de ne pouvoir pas transposer nos concepts dans les propositions dogmatiques (2). Le dogme ne serait plus une inévidence rationnelle si la convenance de sujet à prédicat pouvait nous y paraître aussi manifestement qu'en l'axiome ou le jugement analytique. L'acte de foi ne signifie pas : « Je conçois que Dieu est ainsi ; *mais : je le sais*. Ainsi le croyant est parfaitement persuadé qu'il exprime ce que Dieu est, encore qu'il ne puisse pas s'expliquer comment se vérifie cette affirmation (3). La certitude est inébranlable pourtant. Mais elle est un acte de confiance en Dieu, à cause de la vérité de sa science et de sa parole.

Les bases rationnelles de la croyance sont cependant connues. Elles sont au nombre de deux. L'une et l'autre sont à titre égal des évidences indirectes ; Dieu existe et il gouverne le monde.

Or, éliminez du gouvernement divin la nécessité et la contrainte. Il n'en faut pas davantage pour que l'ordre surnaturel soit, sinon fondé, du moins possible. L'exécution en est dès lors, soumise au bon plaisir de Dieu. Il peut à son gré l'instituer ou s'abstenir de le faire ; ou s'il se décide à agir, choisir entre telle ou telle coordination des moyens à la fin. Il serait, pour le moins étrange que, l'homme pouvant à son gré se proposer tel ou tel but honnête et spécifier par quels procédés permis il pourra réaliser ses intentions, l'on osât refuser à Dieu une liberté qui, ainsi définie, est une perfection. Il y a loin de cette conception au contingentisme arbitraire du P. Garrigou-Lagrange. La gratuité de l'ordre surnaturel est, en même temps, assurée. L'on peut ainsi sans exagération, en regard de la création, prononcer au sens moral (4) du mot : Dieu est l'absolue liberté.

Trouvez, si vous le pouvez, les décisions libres d'une volonté souverainement indépendante au bout d'un syllogisme, d'un

(1) *Oxon.* l. I, d. 27, q. 3, n. 19. — Cf. Belmond, *Dieu.* — p. 204 et 210. Beauchesne, 1913.

(2) Il faut entendre cette restriction du surnaturel doctrinal proprement dit.

(3) L'analogie dans les attributs de même nom met en Dieu l'infini, dans l'homme la limite et donc pas de parallélisme modal de Dieu à nous.

(4) La liberté morale est le pouvoir de faire librement ce que l'on doit. Appliquée à Dieu, elle est le pouvoir de faire librement ce qui n'est pas impossible, qu'il s'agisse d'une impossibilité métaphysique ou d'une impossibilité morale. On peut rappeler ici avec Mathieu d'Ayguepérse : Ista... postquam transeunt in preteritum sortiuntur per accidens veritatem necessariam. M. de Aquasparta, Quest. IV de fide p. 114. Quaracchi.

Digitized by Google

système ou d'un déploiement quelconque de votre activité de quelque nom qu'il vous plaise de l'appeler. Cela n'est pas possible. Et enfin, parce que d'aucuns ont cru y parvenir en ces derniers temps au nom de je ne sais quel déterminisme de l'action, (1) il faut bien convenir qu'un système d'idées devra coûte que coûte se plier au but qu'on s'est proposé *à priori*.

Une enquête qui répudierait au préalable tout le donné révélé d'où qu'il vienne, conduite logiquement et patiemment, sans idées préconçues, sans but déterminé d'avance, marquerait plus sûrement les frontières de la raison raisonnante. Elle mènerait sûrement à la conclusion d'où nous sommes partis au terme de cette première dissertation.

Si l'ordre surnaturel existe, Dieu doit nous l'apprendre indispensablement.

(A suivre.) S. BELMOND.

(1) « C'est, prononce M. Blondel, le dernier anneau du déterminisme. » L'action, p. 404. Alcan. 1893.

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

(Suite) (1)

Livre IIIe Devota exhortatio ad sacram Communionem
Voie Illuminative

Nous voici arrivé à l'intéressante question de l'ordre des quatre livres de l'*Imitatio Christi*. Cette question est soulevée à cause du manuscrit autographe de Thomas a Kempis, conservé à la bibliothèque royale de Bruxelles. Contrairement à la presque totalité des manuscrits et des éditions, la *devota exhortatio ad sacram communionem* y est insérée en troisième lieu, tandis que le *liber internae consolationis* est rejeté à la dernière place. Voici la table du manuscrit lui-même.

In hoc volumine hi libelli continentur :
Qui sequitur me non ambulat in tenebris.
Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus.
De sacramento. Venite ad me omnes qui laborati estis.
Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. (2)

Certains ne veulent y voir que l'indication de la date de composition ; de motif, on n'en allègue pas. Cela parait peu sérieux. Jusqu'à preuve évidente du contraire, on ne peut refuser à un auteur *l'ordre interne de la pensée*. Or, sur ce terrain, une considération bien simple semblerait devoir l'emporter : un

(1) *Études Franciscaines*, Janvier-Mars, 1922.
(2) Pohl. Thomae a Kempis opera. t. II, p. 1.

Digitized by Google

auteur est le témoin le plus autorisé de l'ordre de sa propre pensée ; étant présent à lui-même, il sait ce qu'il a vu dans son esprit. Pour corroborer son témoignage, il suffira d'établir avec clarté, les enchaînements de sa pensée. Appliquant ces principes au cas qui nous occupe, nous disons : l'ordre des quatre livres de l'*Imitatio Christi,* doit être celui que nous donne Thomas a Kempis. Le livre *de Sacramento* est bien *en continuité avec le livre second* et se rapporte *à la Voie illuminative.* L'auteur n'a pas cru nécessaire d'insister sur ce lien intime ; mais le Docteur séraphique va nous en fournir l'explication.

Nous allons donc interroger d'abord saint Bonaventure ; ensuite nous nous efforcerons, par l'étude du texte de l'*Imitatio Christi*, de déterminer ce que son auteur a eu en vue.

I. Doctrine de saint Bonaventure.

Le *texte capital de cette doctrine,* qui pour nous fut une révélation, nous l'avons cité *in extenso*, à la page 358 des *Études Franciscaines,* 1921. C'est un commentaire spirituel, par saint Bonaventure, d'un passage de saint Luc : « *Beatus qui manducabit panem in regno Dei* » (1). Bienheureux celui qui mangera le pain dans le royaume de Dieu. Que le lecteur veuille bien relire attentivement cette citation. Son importance lui vient du *rappel de la triple voie, développée par la division binaire de chacun de ses termes.* Les six termes issus de ce développement sont exprimés par la métaphore « *panis* » pain, et présentés comme les degrés préparatoires, préambulaires, *praeparatorii et praeambulos,* à la vie éternelle. Les voici :

Panis doloris poenitentiae *Panis laboris justitiae*	Via purgativa.
Panis instructionis doctrinae *Panis sacramenti Eucharistiae*	Via illuminativa.
Panis consolationis internae *Panis contemplationis supernae*	Via unitiva.

La Voie purgative. Elle consiste dans l'expulsion du péché. Cette expulsion a pour objet, d'abord le péché réel, de nature ou de personne. C'est la pénitence qui l'expulse. *Panis doloris poenitentiae.* « Mes larmes on été *mon pain,* le jour et la nuit, chante le psalmiste. » (2)—« Levez-vous à peine reposés, vous qui

(1) Luc. XIV, v. 15.
(2) Ps. 41. 4.

Digitized by Google

mangez le *pain* de la douleur » (1). Cette expulsion a ensuite pour objet, le péché possible, c'est-à-dire, les restes du péché, qui augmentent notre possibilité naturelle de pécher. Ce sont les dispositions vicieuses, dans lesquelles nous sommes nés, et dont le poids s'est accru par nos péchés personnels. Il faut travailler à substituer les dispositions vertueuses de la justice, à ces entrainements désordonnés. « Vous mangerez votre pain à la sueur de votre front ». — « Parce que tu mangeras le travail de tes mains, tu seras heureux et prospère ». (2) *Panis laboris justitiae.*

La Voie Illuminative. Elle consiste dans l'imitation du Christ. L'imitation du Christ n'est possible, que par la connaissance du Christ et par l'énergie vitale du Christ. De là, d'abord : *Panis instructionis doctrinae.* « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». Or parmi les paroles du Christ, il en est une qui nous révèle une *réalité* merveilleuse : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* ». (3) De là en second lieu : *panis sacramenti Eucharistiae.* La promesse de Jésus a été réalisée par l'institution de ce sacrement. *Jésus est la voie, la vérité et la vie,* c'est-à-dire l'intermédiaire qui donne la vérité à notre intelligence et la vie à notre volonté. C'est là que nous puiserons l'aliment surnaturel, qui entretiendra en nous la flamme de la charité.

Enfin *la Voie unitive.* Elle constitue l'âme dans *l'état d'union* intime avec Dieu, à laquelle la conduit le Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes. L'âme atteint d'abord la quiétude, le repos dans la vérité et l'amour, qui *la console* au cours de son pélerinage terrestre : *Panis consolationis internae.* Que le lecteur veuille bien remarquer l'identité de cette expression, avec l'intitulé d'un livre de l'*Imitatio Christi : Liber consolationis internae.* (4) — L'état d'union devenant de plus en plus profond et intime, l'âme est introduite dans la contemplation supérieure des mystères divins. c'est le « *Panis contemplationis supernae.* » Le Seigneur le nourrira du pain de vie et de l'intelligence ; Il lui donnera à boire l'eau de la sagesse salutaire » (5). Ces

(1) Ps. 126. 2.

(2) Gen. III, 19. Ps. 127, 2.

(3) Matth. IV, 5. Joan. VI, 52.

(4) Pohl. *op. omnia Thomae a Kempis* t. II, p. 139. Ce livre, quatrième dans le manuscrit de Bruxelles, est le troisième des autres manuscrits et de la plupart des éditions.

(5) Eccli 15. 3.

Digitized by Google

communications ont lieu, sans l'intermédiaire des espèces sensibles et de tout ce qui en dépend. Ni l'oreille, comme dans la prédication du Christ, ni la vue et le tact comme dans l'Eucharistie, n'interviennent plus. C'est la communication d'esprit à esprit : « *mutuam allocutionem, quae est Sponsi et Sponsae* » c'est une allocution mutuelle, intime, spirituelle de l'Époux et de l'Épouse (1).

Panis instructionis doctrinae. — Panis sacramenti Eucharistiae, c'est bien le développement suivi par la primitive Église, dans l'initiation des catéchumènes ! Si nous demandons au Docteur Séraphique de nous en donner la raison, il nous renverra au saint Évangile; car, écriture inspirée, il renferme la raison dernière de notre religion surnaturelle. Voici l'explication que nous trouvons dans la quarantième conférence de son bel ouvrage : *Collationes in Joannem* (2). « *Oves meae sequuntur me ; et ego vitam aeternam do eis* » (3), telles sont les paroles texte de cette conférence quarantième. « Dans ces paroles, dit le séraphique orateur, le Seigneur nous expose d'abord le mérite de la brebis spirituelle, c'est-à-dire, de l'âme fidèle : « *Mes brebis me suivent* ». — Il promet ensuite la récompense de son mérite, en ajoutant : *Et moi je leur donne la vie éternelle* ». Dans la seconde partie, *tangitur praemium de sequendo ipsum,* récompense qu'il y a à suivre Jésus, se trouve le témoignage que nous invoquons.

Nota, quod sequi Dominum fructum habet in praesenti — et praemium in futuro. — In praesenti quia HONORIFICUM *Ecclesiastici vigesimo tertio. v. 38.* « *Gloria magna est sequi Dominum* ». — *quia* TUTUM *: Joannis Octavo v. 12.* « *Qui sequitur me non ambulat in tenebris* ». *Joannis decimo v. 27.* « *Cognosco oves meas et sequuntur me ; et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, neque rapiet eos quisquam de manu mea* ». — *quia* PROFICUUM; *Dominus enim sequentibus se triplex dat beneficium :* sanationis... — instructionis... — refectionis... *Lucae nono 11 et sequentia :* « *Secutae sunt eum turbae et excepit eos et* LOQUEBATUR ILLIS DE REGNO DEI, *et eos qui cura indigebant,* SANABAT... *et infra 13-17.* DE MIRACULO QUINQUE PANUM *et duorum piscium* » (4). Suivre le Seigneur apporte

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII. Incendium Amoris cap. II. p. 9.

(2) *Op. S. Bon.* t. VI. p. 535 ad finem voluminis. La conférence XL est à la page 583-585. Ce n'est pas à proprement parler un commentaire, c'est un ensemble de plans et d'annotations, rédigés en vue de la prédication.

(3) Joan X. 27-28.

(4) *Op. s. Bon.* t. VI, p. 585.

Digitized by Google

des fruits dans le temps présent, fruit d'*honneur*, fruit de *sécurité*, fruit d'*utilité*. A ceux qui le suivent, le Seigneur donne un triple bienfait : la *guérison*, l'*instruction* et *la réfection*. Nous le voyons au chapitre neuvième de saint Luc. « Lorsque le peuple eut appris que Jésus était au désert de Bethsaide, il l'y suivit : Jésus les accueillit, et Il leur *parla du royaume de Dieu*, et *Il rendit la santé à ceux qui en avaient besoin*... Alors Jésus prit les cinq pains et les deux poissons et levant les yeux au ciel, il prononça une bénédiction, les rompit et les donna à ses disciples pour les servir au peuple. *Tous mangèrent et furent rassasiés* ». Expliquant ce passage de saint Luc, dans son commentaire de cet évangile, saint Bonaventure relève encore cette opposition entre l'*instruction* des auditeurs et leur *réfection*. « Jésus, dit-il, forme ses prédicateurs apôtres, par l'exemple familier de sa prédication et par un exemple figuratif : *exemplum familiare — exemplum figurale*. Un peu plus loin Il dit : *sed etiam mystico et figurali*. Le premier c'est l'*instruction spirituelle*, qu'Il donne à la foule ; le second, c'est la *réfection corporelle* des pains multipliés, qui porte la forme et la figure de la réfection spirituelle. « *Primum attenditur in turbarum eruditione spirituali ; secundum in eorum refectione corporali, quae formam et figuram gerit refectionis spiritualis* (1). Or nous savons par le chapitre sixième de saint Jean, que la multiplication des pains a été la promesse de l'Eucharistie. La raison profonde de cette opposition entre l'instruction et la réfection, c'est que la première s'adresse *à l'intelligence*, sujet de la foi, la seconde *à la volonté*, sujet de la charité. « Celui qui vient à moi, a dit Jésus, n'aura plus faim ; celui qui croit en moi, n'aura plus soif » (2). Notez, dit saint Bonaventure, que la charité *nourrit*, parce qu'elle est dans la puissance affective, qui réalise une plus grande union avec Dieu ; la foi *abreuve* seulement, car elle regarde l'acte de l'intelligence, dont l'union à Dieu est moins profonde. « *Et notandum quod caritas pascit, quia est in affectu, qui magis unitur ; fides potat, quia respicit actum intellectus, qui minus unitur* (3) ». C'est donc d'abord avec raison que, dans la Voie illuminative, il faut opposer le *panis instructionis doctrinae* et le *panis Sacramenti Eucharistiae ;* ensuite on n'est pas fondé à maintenir, à la dernière place de l'*Imitatio Christi,* le Livre du Sacrement, comme *s'il correspondait à la Voie unitive*.

(1) *Op. s. Bon.* t. VII, p. 221, n. 15 et postea n. 28.
(2) Joan. VI, v. 35.
(3) *Op. s. Bon.* t. VI, p. 328. n. 56.

Digitized by Google

Les Sacrements et la Voie illuminative.

L'étude de la Voie illuminative, dans les éléments que le Docteur Séraphique nous en a donnés, va confirmer cette conclusion ; elle nous montrera que *la place des sacrements et de l'Eucharistie est bien dans la perspective de cette seconde voie.*

En voici les jalons.

Via illuminativa quae consistit in imitatione Christi. L'*Imitatio Christi* est la soumission consciente, totale, intérieure et extérieure de l'homme au Christ, qu'il soit le Christ Docteur, Exemplaire, qu'il soit Législateur et Juge, comme nous l'avons rappelé, à propos du second livre de *l'Imitation*. Cependant il est un aspect du Christ, que nous avons laissé dans l'ombre, parce que le second Livre n'y fait pas un appel explicite, c'est le *Christ Prêtre* . Cet aspect essentiel du Christ Médiateur, saint Bonaventure le relève de la façon suivante, dans son Commentaire de saint Luc : « Voici que nous montons vers Jérusalem, disait Jésus à ses apôtres, en leur prédisant sa Passion. Jérusalem était le lieu où se trouvait le siège du royaume, du sacerdoce, du magistère et de la judicature ; c'est pourquoi Jésus y monte, afin de donner aux nations, par son supplice sur la croix, un royaume de puissance, un sacerdoce de sainteté, une loi de jugement et de vérité. « ... *Et ideo in Jerosolymam ascendit Christus, ut, in cruce patiens, regnum virtutis, sacerdotium sanctitatis, et legem judicii et veritatis gentibus daret* ». Comme *Roi*, Il nous régit par des préceptes et des jugements ; — en tant que *Maître et Docteur*, Il nous instruit par des mystères et des exemples ; — parceque *Prêtre*, Il nous sanctifie par les sacrifices et les sacrements »... *secundum quod sacerdos sanctificat per sacrificia et sacramenta* (1) ».

Sacramenta et sacrificia : Sacrements, Sacrifice : voilà les deux institutions du Sacerdoce de sainteté, *sacerdotium sanctitatis*, que devait établir, après avoir consommé l'ancienne loi, le Christ Jésus, le seul Médiateur entre Dieu et les hommes, le seul véritable Prêtre de l'humanité, dans ses rapports avec Dieu. « *Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (2) ». Le médiateur indique l'office de la réconciliation, qui emporte la dignité de Prêtre et de Pontife. Aussi en vertu de cet office, il incombe au Christ d'offrir le sacrifice pour les péchés et la prière pour les pécheurs. C'est la doctrine de l'épître aux

(1) *Op. s. Bon.* t. VII, p. 467-68, n. 53 et 54.
(2) 1. Timoth. II. 5.

Digitized by Google

Hébreux : « Tout prêtre, choisi par les hommes, est constitué pour les hommes, dans tout ce qui concerne le culte de Dieu », et plus loin : « Tel est en effet le grand prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et élevé au dessus des cieux ». Le médiateur parfait et compétent entre Dieu et les hommes, doit donc pouvoir offrir pour les péchés des dons et des sacrifices, par lesquels Dieu soit apaisé (1) ».

Donc le Christ Prêtre, au témoignage de saint Bonaventure, nous sanctifie par les sacrements et les sacrifices. Voyons successivement, comment et les sacrements et le sacrifice *se rapportent par leur essence à la Voie illuminative.*

Les Sacrements.

Ayons bien devant les yeux les principes du Docteur Séraphique. Au commencement de l'*Incendium Amoris*, il affirme une corrélation entre la triple intelligence spirituelle de l'Ecriture, tropologique, allégorique, anagogique d'une part, et les trois actes hiérarchiques, purification, illumination et perfection d'autre part. « *Hic autem triplex intellectus, moralis, allegoricus analogicus, respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni* (2) ».

C'est ainsi que l'homme apprend à connaître par l'Ecriture, l'ordre de la vie, la génération éternelle du Christ et son Incarnation, et l'union de l'âme avec Dieu. « *Unde tota Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et Incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem* ». L'homme apprend à connaître son état de maladie morale par le péché, le médecin qui peut le guérir de cette maladie, par un médicament approprié et le reconstituer ainsi dans l'état de santé morale ou de sainteté.

Le mot capital, pour le sujet qui nous occupe, c'est *l'intellectus Allegoricus,* l'intelligence allégorique de l'Ecriture, qui apporte à l'âme l'illumination intérieure. Sans entrer dans la spécification, remarquons qu'allégorie, symbole, métaphore, ont tous une partie commune : faire connaître une chose par une autre chose, l'abstrait par le concret, *l'invisible par le sensible.* Toute l'Ecriture a Jésus-Christ, le Médiateur divin, comme

(1) *Op. s. Bon.* t. III, p. 410. « Cum mediator dicat officium reconciliationis... p. 372... Christus habebat officium sacerdotis et pontificis ; unde sicut ad ipsius officium pertinebat sacrificium offerre pro peccatis, ita et pro peccatoribus exorare. Unde ad Haebreos 5. 1 « Omnis Pontifex etc... » et 7. 26. « Talis decebat ut esset nobis pontifex etc... » — p. 504 — ad hoc autem, ut possit esse mediator perfectus et competens inter Deum et hominem, oportet quod posse habeat offerendi dona et sacrificia pro peccatis, in quibus Deus placetur ».

(2) Vide. *Études Franciscaines* 1921, p. 453.

Digitized by Google

centre, que ce soit dans les figures qui l'annoncent, ou dans son apparition qui accomplit les prophéties. Comme le mystère intime de son être ne nous est pas immédiatement perceptible, l'Ecriture nous fournit des symboles et par leur intermédiaire, fixe et éclaire notre intelligence sur cette manifestation divine. Nous entrons ainsi dans la connaissance de la *réalité invisible*. L'homme n'a pas de peine à vivre sur le plan du monde sensible qui s'impose à lui par l'opération immédiate de tous les sens. Mais il doit apprendre à substituer à cette représentation tyrannique, aux désirs et amours qui en résultent, la représentation prédominante du monde invisible, le monde de la foi, le monde de la chute, le monde de la rédemption, le monde de la grâce et de sa communication, le monde dont le Christ est le soleil resplendissant. Cela ne peut se faire, sans l'intervention du sensible, car l'homme n'est pas un pur esprit.

De là des signes sensibles, symboliques et allégoriques de réalités supérieures, qu'il doit apprendre à lire, à déchiffrer, et qui doivent parler continuellement à son âme, comme les couleurs, les sons et autres qualités de la matière, parlent sans cesse à ses sens. On comprend immédiatement la nature des sacrements. Dans leur *constitution*, dans leur *multiplication*, ils sont destinés à nous illuminer, en nous faisant connaître le monde spirituel de la grâce.

Voici, pour éclairer ces affirmations, quelques extraits de la théologie, vraiment séraphique, de saint Bonaventure. La métaphore la plus compréhensible, qui donne tant de piété savoureuse aux arguments de sa doctrine sacramentaire, c'est l'allégorie « *Medicamentum* » mise en relation continue avec *la grâce curative*.

Unguentarius faciet pigmenta suavitatis et unctiones conficiet sanitatis. (1) Le pharmacien préparera des mixtions suaves et composera des onguents salutaires.

Cette parole est tirée de l'Ecclésiastique. En elle, si nous la considérons attentivement, se trouve, pour notre enseignement et notre usage, l'explication et l'éloge de la matière du quatrième livre des Sentences. Elle nous y est expliquée sous le voile d'une double métaphore, mixtions suaves et onguents salutaires, qui nous donnent à comprendre, que les *médicaments sacramentels sont et suaves et salutaires*. En cela consiste précisément l'éloge parfait, tant du médicament que du médecin. Que cherche en

(1) Eccli 38. 7

Digitized by Google

effet le malade dans une médecine, si ce n'est qu'elle soit suave dans son usage et efficace dans ses effets. Aussi le médecin qui compose une médecine de cette sorte est un médecin parfait. « ... *Medicamenta sacramentalia et sunt suavia et sunt salubria et in hoc est tam medicamenti quam medici, laus perfecta. Nihil enim ultra quaerit aegrotus in medicina, nisi ut habeat suavitatem in usu, et efficaciam in effectu ; et qui hoc tribuit medicinae medicus est perfectus* ».

Les médicaments sacramentels sont donc mixtions odorantes et onguents salutaires : onguents salutaires pour le malade qui doit être guéri, mixtions odorantes par rapport à Dieu qui doit être apaisé ; cela pour obvier aux deux effets du péché : il offense Dieu, il lèse la nature. En offensant Dieu, il dépouille l'homme de la grâce ; en lésant la nature, il la blesse dans ses facultés natives. Les sacrements sont donc des médicaments parfaits. Ils apaisent Dieu par leur suavité, nous le rendent propice et nous obtiennent la grâce. Ils recouvrent la nudité de l'homme dépouillé moralement, guérissent son infirmité et ainsi réparent les blessures faites à sa nature.

De cette sorte, l'homme qui, descendant de Jérusalem à Jéricho, avait été dépouillé et blessé, est revêtu et soigné par le Christ, samaritain charitable, de la personne duquel, il est dit : « Le Pharmacien fera des mixtions de suavité, en d'autres mots, instituera des sacrements d'agréable odeur pour apaiser la majesté divine... *id est instituet sacramenta redolentia ad placandam majestatem divinam*. Les rites anciens étaient vides, ceux qui les accomplissaient étaient impurs, Dieu ne pouvait en être apaisé. C'est pourquoi le Seigneur adapta à son Fils un corps, qui serait le vase contenant le parfum de la pureté. Et afin que ce parfum nous fut communiqué, Jésus s'offrit à son Père, au jour de la Passion ; et le vase d'albâtre fut brisé et la maison entière fut remplie de l'odeur du parfum. Non seulement la Passion de Jésus, mais aussi les mémoriaux de cette Passion, a savoir les sacrements, sont une mixtion de suave odeur pour apaiser Dieu. « *Memorialia Passionis vero sunt sacramenta passionem praeteritam significantia.* »

De plus le Christ a composé des onguents salutaires, les sacrements qui guérissent la maladie : « *unctiones sanitatis, i.e, sacramenta morbum curantia*. Tout, dans l'ancienne loi, était seulement figuratif, superficiel. Mais vint le Christ avec l'onction spirituelle et la force vitale, et parce qu'Il avait la vie en Lui-même, Il put vivifier les morts ; c'est ainsi qu'Il a composé

Digitized by Google

des onguents, qui guérissent notre maladie mortelle. « *Quia in se vitam habebat, mortuos vivificare poterat ; et ideo fecit unguenta curantia a morbo lethali.* » C'est pourquoi les sacrements sont des médicaments parfaits, que le divin médecin a confectionnés, pour apaiser Dieu et guérir l'homme malade. « *Haec igitur sacramenta sunt perfecta medicamenta, quae fecit unguentarius ad placandum Deum, et ideo sunt pigmenta suavitatis — ad sanandum hominem aegrotum et ideo sunt unctiones sanitatis* » (1).

Comment donc définir les sacrements ? Ce sont des signes sensibles, institués par Dieu comme médicaments, dans lesquels sous l'enveloppe des choses sensibles une vertu divine opère secrètement. « *Sacramenta sunt signa sensibilia, divinitus instituta tamquam medicamenta, in quibus sub tegmine rerum sensibilium divina virtus secretius operatur* » (2). Il est donc de l'essence du sacrement d'être un signe de la grâce qu'il nous confère. C'est un symbole, une allégorie, qui nous parle du monde invisible de la grâce. Cette grâce étant une grâce curative, le sacrement nous parle donc de maladie, de guérison nécessaire, de médecin et de médicament pour cette maladie spirituelle.

Voici les raisons de convenance, par lesquelles le Docteur Séraphique nous explique cette puissance de signe, essentielle aux sacrements. Ces raisons sont tirées précisément de la métaphore : maladie, médicament.

« La médecine sacramentelle doit être un médicament adapté adéquatement à la maladie à guérir. Or, par la chute originelle, l'homme n'est pas seulement tombé dans la perversité de la concupiscence, mais aussi dans la cécité de l'ignorance. Puisque le sacrement doit le guérir de ces deux désordres, il ne suffit pas qu'il possède le don gratuit pour la volonté, mais il doit avoir, s'adressant à l'intelligence, quelque chose de mystique, c'est-à-dire, de figuratif et par conséquent de significatif. C'est ainsi que les sacrements ont été donnés à l'homme, entr'autres pour l'instruire (3). « *Quia erat caecus quoad rationalem, ideo data sunt ei sacramenta visibilia ad eruditionem* ».

Deuxième considération : « Une médecine suffisante suppose d'elle-même et apporte avec soi ce qui prépare le malade à la guérison ; il en doit donc être de même dans l'ordre spirituel. Mais quelle est la préparation qui rend les sacrements salutaires?

(1) *Op. s. Bon.* tome IV p. 1-3 Proœmium.
(2) Id. t. V, Breviloquium P. VI. De Medicina Sacramentali c. I, n. 2.
(3) Id. t. IV, p. 14. — p. 12.

Digitized by Google

La foi. Or comment notre foi est-elle excitée, si ce n'est par le langage du signe sacramentel ? Nous sommes ainsi disposés à désirer et rechercher la grâce signifiée. « *Et motus fidei excitatur per exhibitionem signi, ut requirat signatum* » et par là préparés à la guérison. Donc en tant qu'efficace et suffisante, la médecine sacramentelle a, de par sa nature, le pouvoir de nous signifier, de nous représenter quelque peu le monde invisible de la grâce|» (1).

« L'homme pécheur, dans sa puissance irascible s'était laissé entraîner à des desseins fous d'orgueil, s'élever jusqu'à la divinité ; pour l'*humilier*, Dieu a attaché sa guérison à des sacrements corporels. » *Erat elatus quoad irascibilem ; ideo data sunt ei sacramenta corporalia ad humiliationem.* Et de fait les âmes rencontrent parfois sur leur route, cette tentation subtile : un sentiment intense d'orgueil, blessé de devoir se soumettre à ces cérémonies, dont la matière corporelle est inférieure à leur nature spirituelle.

Enfin « dans sa puissance de désir et d'amour, l'homme pécheur est dégoûté des choses spirituelles ; c'est pourquoi des sacrements multipliés et renouvelables lui on été donnés, comme un *exercice salutaire*, qui le ramène en présence de lui-même et du monde de la grâce. Si l'homme n'avait eu qu'une seule perception sacramentelle pour toute sa vie, s'il eut été astreint à la contemplation du spirituel pur, il était à craindre que ne s'engendrât en lui le dégoût et l'ennui de la religion surnaturelle. *Erat fastiditus quoad concupiscibilem, ut non saperent ei spiritualia : ideo sacramenta sunt ei data ad exercitationem, ne forte in unius perceptione, vel spiritualium tantum contemplatione, sibi posset fastidium generari et taedium* » (2).

Telle est l'érudition sacramentaire. Elle nous fait progresser dans la connaissance vivante de Jésus-Christ, par celle de ses institutions merveilleuses ; elle nous introduit dans la dévotion qui affecte notre âme, au souvenir des bienfaits de ce Médecin divin. « *Devotio est affectio amoris proveniens ex memoria beneficiorum Dei* » (3). Il ne sagit donc pas simplement, de connaître des mots et des concepts, comme les enfants apprennent de mémoire les formules d'un catéchisme ; mais il est question, à l'évocation ou la production de ces signes, d'être profondément touchés par la lumière et l'attrait de la grâce. Alors notre âme

(1) *Op. s. Bon.* t. IV, p. 14.
(2) Id. ibid. p. 12.
(3) Id. t. IX p. 561, col. 1.

Digitized by Google

sera rappelée continuellement au sentiment de sa misère, de son besoin de Jésus-Christ ; elle saisira de plus en plus dans ces signes, la prévenance et l'amour du Rédempteur Crucifié ; elle y répondra par l'acceptation humble et l'adaptation la plus entière de sa bonne volonté. En un mot, les sacrements sont *un alphabet divin*, que nous devons arriver à épeler, avec facilité et intelligence, afin que, sous la touche de l'Esprit, notre âme vibre en ses profondeurs, à l'évocation des réalités surnaturelles qui y sont enseignées et figurées. Ils sont les mémoriaux de la Passion de Jésus, qu'ils nous rappellent comme la source des grâces, qu'ils nous appliquent. « *Aliqua quod praeteritum... significaverunt, ut sacramenta nostra, quæ significant Passionem præteritam... sunt etiam signa demonstrativa, quae significant quod donant* » (1).

Concluons.

Selon le Docteur Séraphique, l'intelligence spirituelle allégorique de l'Écriture correspond à la Voie illuminative. — *Intellectus spiritualis allegoricus respondet... illuminationi.*

Dans la Voie illuminative, l'âme entre en rapport intime avec Jésus-Christ, seul Médiateur entre Dieu et les hommes ; elle l'imite, c'est-à-dire, elle le suit comme Docteur, comme Exemplaire et comme Prêtre. *Via illuminativa quae consistit in imitatione Christi.*

Puis donc que les Sacrements ont été constitués par Jésus-Prêtre et qu'ils sont des signes allégoriques, qui nous traduisent le monde de la grâce, il est logique de conclure que leur efflorescence dans notre vie intérieure, est le développement de la Voie illuminative. *Secundum quod sacerdos, sanctificat per sacrificia et sacramenta.*

Sacrificia : Le sacrifice.

Cette doctrine générale des sacrements s'applique donc à l'Eucharistie. Mais puisque saint Bonaventure met à part « *sacrificia* », il nous faut considérer en particulier le sacrement de l'Eucharistie. Ses relations avec Jésus-Christ sont tellement spéciales qu'il a mérité le titre : *de Sacramento*, le sacrement par excellence. Il est le sacrement de l'oblation du Christ, le sacrement de l'alimentation de l'âme par le Christ, le sacrement de la permanence du Christ parmi nous. On peut le considérer comme le centre de la vie sacramentaire. Avec le sacrement de la Pénitence, il est celui qui se répète le plus fréquemment dans la

(1) *Op. S. Bon.* t. IX p. 14, ad. 4.

Digitized by Google

vie du chrétien et exerce sur son développement l'influence la plus profonde. Voici comment, en quelques mots, saint Bonaventure nous montre ses attaches intimes, avec la Voie Illuminative.

Via Illuminativa — Gratitudo — Eucharistia.

Au chapitre troisième de l'*Incendium Amoris*, jetant un regard en arrière sur le chemin parcouru, il résume en ces trois mots la triple voie « *Necessaria enim sunt cuilibet tria, scilicet amaritudo, gratitudo, similitudo... In gratitudine debet esse actio gratiarum* » (1). Trois choses sont nécessaires à tout homme : l'amertume de l'âme, *la gratitude*, la similitude. Dans la *gratitude* doit être l'*action de grâce. Gratitudo*, voilà la synthèse de la Voie illuminative. La connaissance, qu'indique *illuminativa*, ce n'est pas la connaissance de raisons intellectuelles, mais la connaissance singulière des réalités du salut, le Sauveur et ses œuvres divines ; cette connaissance n'est pas une connaissance purement spéculative ; non elle doit mettre en branle notre puissance affective, car une illumination céleste échauffe en même temps éclaire. Cette *gratitudo : actio gratiarum* du chapitre troisième, c'est la même chose que, *Benevolentiam et gratiarum actionem,* du chapitre second du même opuscule. De ces termes il suffira de rapprocher *Eucharistia* pour faire saillir leurs relations intimes.

Eucharistia : Action de grâces, ce nom est admirablement choisi ; en l'Eucharistie est le sacrifice d'actions de grâces, celui dans lequel se trouve la perfection de tout le culte divin. « *Sacrificium in quo est consummatio omnis divini cultus* » (2). Il est ensuite lui-même, l'un des dons les plus capables d'exciter en nous la gratitude. C'est pourquoi, parmi les bienfaits, dont la connaissance doit illuminer notre intelligenc et émouvoir notre cœur, le Docteur Séraphique relate la *grâce sacerdotale*, qui fait du prêtre le *dispensateur de l'Eucharistie : « gratiam sacerdotalem, per quam te fecit... dispensatorem Eucharistiae* » (3). Parmi les libéralités de la surabondance de la grâce, il signale : « Dieu nous a donné son Fils — comme notre frère et notre ami — comme notre rançon — comme *notre nourriture quotidienne ;* le premier bienfait dans l'Incarnation, le second dans la Passion, le troisième dans la *Consécration. Dedit Filium suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum :*

(1) *Op. s. Bon.* t. VIII. Incendium Amoris, c. III, § 6, n. 9.
(2) Id. t. IV p. 633, col. 1.
(3) Id. t. VIII, Incend. Amoris, c. I, n. 12.

Digitized by Google

primum in Incarnatione, secundum in Passione, tertium in Consecratione » (1).

Aussi, dans l'âme des justes, la dévotion à l'Eucharistie, sa fréquente réception, sont-elles le signe de leur développement spirituel. On y voit s'épanouir, ce que le Docteur Séraphique a décrit de son père saint François. Sa constatation est brève, mais pleine d'une piété savoureuse : « *Flagrabat erga sacramentum Dominici Corporis fervore omnium medullarum, stupore admirans permaximo illam carissimam dignationem et dignantissimam caritatem. Saepe communicabat et tam devote, ut alios devotos efficeret, dum ad immaculatam Agni degustationem suavem, quasi spiritu ebrius, in mentis ut plurimum rapiebatur excessum* » (2). Tels sont les effets merveilleux de l'Eucharistie : embrasement de la ferveur la plus intime pour ce sacrement, stupeur d'admiration devant cette charité si condescendante, communion fréquente, exemple de dévotion édifiante, ivresse de l'esprit dans la réception suave de l'Agneau immaculé, souvent extase. Il n'y a rien à ajouter à ces quelques lignes. Comment l'âme en arrive-t-elle à ce point ? Par la grâce de la dévotion qui l'attire : « Personne ne vient à moi, a dit Jésus, à moins que mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire, et moi je le ressusciterai au dernier jour » (3).

Mais cette dévotion prend aussi sa source dans la connaissance de plus en plus vivante de l'Eucharistie, par l'intelligence surnaturelle, émouvante, du signe sacramentel. Cet enseignement se donne à l'âme sous un triple rapport : Dieu, le prochain, nous-mêmes. « La nutrition de notre vie surnaturelle, selon saint Bonaventure, doit pourvoir à une triple conservation : *de la dévotion envers Dieu — de la dilection envers le prochain — du bien être spirituel en nous-mêmes*. Or la dévotion envers Dieu s'exerce et se développe par l'oblation du sacrifice ; la dilection envers le prochain, par la commune participation à un seul sacrement ; le bien-être en nous-mêmes, par la réfection d'un viatique ; c'est pourquoi Jésus, notre principe réparateur, nous a donné ce sacrement de l'Eucharistie, en *sacrifice d'oblation* — en sacrement *de commune union* — en *viatique de réfection*. « *Quoniam ergo nutrimentum nostrum quantum ad esse gratuitum attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum et delectationem intra*

(1) *Op. s. Bon.* t. VIII. c. I, n. 13.
(2) Id. ibid. Leg. s. Francisci. c. IX, n. 2.
(3) Joan. VI. 44.

Digitized by Google

seïpsum ; et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius sacramenti communionem, et delectatio intra seipsum per viatici refectionem ; hinc est, quod principium nostrum reparativum istud sacramentum Eucharistiae dedit in sacrificium oblationis, et sacramentum communionis et viaticum refectionis » (1).

Insistons quelque peu sur ce triple rapport eucharistique ; et d'abord sur la conservation, l'accroissement de la dévotion envers Dieu : *Conservationem devotionis ad Deum.*

Sous cet aspect, l'Eucharistie est appelée : Le sacrifice de l'oblation — le sacrifice de l'immolation — le sacrement de l'autel — la consécration du corps du Seigneur — l'oblation du sacrifice (2). C'est par ce sacrement que le culte qui convient à son infinie perfection et à ses bienfaits, est rendu à Dieu ; c'est par lui, que nous rendons à Dieu le culte de Latrie. « *Ipsius enim latriae est sacrificium offerre Deo ; et hoc sacrificium soli Deo debetur, sicut dicit Augustinus et latria dicit cultum soli Deo debitum.* L'acte formel du culte de latrie, c'est d'offrir à Dieu le sacrifice ; le sacrifice n'est dû qu'à Lui seul, car au témoignage d'Augustin, Dieu seul a droit au culte de latrie »(3). Or l'homme étant un corps, ne peut se contenter d'un acte intérieur, il doit traduire par l'acte extérieur du sacrifice, tout le respect, tout l'honneur, toute l'adoration, toute la reconnaissance qu'il doit à Dieu. Et ce sacrifice de la loi nouvelle, c'est le sacrifice de l'Eucharistie. « *Colitur sacrificio, ita quod sub sacrificio comprehendit omnem reverentiam, quae exterius exhibetur soli Deo* » (4).

C'est à l'illumination de ces merveilles, que saint Bonaventure invite l'âme, lorsque dans l'*Incendium amoris,* il lui rappelle la médiation du Christ, fondement de son espérance. « Cette espérance, nous la tenons du Christ qui est mort pour nous tous. Sur la terre, Il s'est immolé pour nous en croix; au ciel devant la face de son Père, Il plaide notre cause; dans *le Sacrement, Il*

(1) *Op. s. Bon.* t. V, Breviloquium P. VI, c. IX n. 2.

(2) *In sacrificium oblationis.* Brevil. citatum — *Sacrificium immolationis* t. III, p. 215-16 — *in oblatione sacrificii.* t. IV, p. 626, col. 1. — *consecrationem sacramenti altaris.* t. VII, p. 544, n. 19. — *Consecratio Dominici corporis,* t. IV, p. 635, col. 1. — *Veram offert hostiam et sacrificium Deo acceptum,* t. IV, p. 501, ad. 2. — *hoc sacramentum.* — *Deo offertur ad cultum.* t. IV, p. 182, ad. 3. — *Sacramentorum dignitatem quae in ecclesia dispensantur et in quibus Deo colitur.* — t. IV, p. 616, col. 2.

(3) T. III p. 215 et 16, ad 2.

(4) T. III, p. 221. dub. 1.

Digitized by Google

est offert par notre Mère la sainte Église. Cum fiducia, quam habemus a Christo, qui mortuus est pro nobis omnibus... secundum habemus a Christo, qui pro nobis obtulit se in cruce in terra, apparet vultui Dei Patris in gloria, offertur in sacramento a matre Ecclesia (1) ». La perception de ces merveilles sous l'influence de la grâce, nous dispose de plus en plus à la bienveillance, à l'action de grâce, à cause de la surabondance des dons de Dieu. Et notre cœur se liquéfie, selon cette parole des Thrènes (2) : « Épanche ton cœur comme l'eau devant la face du Seigneur (3) ».

C'est ce que l'âme arrive à lire dans le signe sacramentel, qui est un signe commémoratif de la Passion. La séparation sacramentelle du Corps et du Sang de Notre Seigneur dans l'Eucharistie, est de l'intégrité de la signification sacramentelle ; elle reproduit en nous la rappelant, la mort de Jésus sur la croix. « *Utraque species est de integritate sacramenti Eucharistiae quoad significationem, non quoad efficaciam. — Hic significatur Passio Christi, tanquam in signo et tamquam in signo rememorativo* (4) ». Et comme nous devons nous *souvenir fréquemment* de Jésus mort pour nous, ce sacrement peut se renouveler fréquemment. « *Et quoniam frequenter rememorari debemus Christi semel passi, ideo illud sacramentum iteratur pluries* (5) ».

Tel est notre *mémorial vivant et véritable*, parce qu'il est, non seulement significatif, mais encore démonstratif. Saint Bonaventure appelle démonstratifs, les signes qui donnent ce qu'ils signifient. *Hoc est memoriale vivum et verum, quia non tantum est signum rememorativum, verum etiam et demonstrativum. — Signa demonstrativa, quae significant quod donant* (6). C'est l'offrande pure, apaisante et plénière de la Loi nouvelle ; nulle autre n'est telle, que celle qui fut offerte sur la Croix, à savoir le Corps et le Sang du Christ. C'est pourquoi il est nécessaire que, dans ce sacrement, soit contenu, non seulement en figure, mais encore en vérité, le Corps du Christ, comme l'oblation due au temps de la grâce révélée. « *Jam non offertur oblatio qualiscumque, sed pura, placida et plenaria ; et nulla alia est talis nisi illa quae fuit in cruce oblata, scilicet Christi*

(1) T. VIII, Incendium amoris, C. II, § 2, n° 3.
(2) Threnis, II, 19.
(3) Id., ibid., C. II, § 3, n° 4 et 7.
(4) *Op. s. Bon.* t. IV, p. 256-57 et p. 298-9, dub. 1.
(5) Id. ibid. p. 298.
(6) Id. t. VII, p. 547, n. 27. — t. IV, p. 15, ad 4.

Digitized by Google

corpus et sanguis ; hinc est, quod necessario oportet in hoc sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi tamquam oblationem huic tempori debitam contineri (1).

Avec raison donc saint Bonaventure a écrit de l'Eucharistie, qu'elle conserve et développe la dévotion à Dieu ; car cette dévotion se nourrit de l'*oblation du Sacrifice.*

Conservationem dilectionis ad proximum.

Dans le sacrement de l'Eucharistie se trouvent trois réalités : l'espèce visible qui frappe nos sens, le Corps vrai du Christ, et son Corps mystique réel. « *Tria sunt in hoc sacramento : species visibilis, corpus Christi verum et corpus mysticum* (2) ». Tous les deux, Corps vrai et Corps mystique, nous sont signifiés dans la matière de ce sacrement.

La connaissance du Corps mystique de Jésus-Christ, dont nous faisons partie. « *Or vous êtes le Corps du Christ et le membre d'un membre* (3) », nous est nécessaire pour conserver en nous, en la développant, la dilection fraternelle envers le prochain. Celle-ci ne consiste pas simplement dans un sentiment moral, mais surtout dans une réalité de grâce, qui est notre incorporation à Jésus-Christ. Ce Corps mystique de Jésus-Christ ne signifie pas seulement quelque chose d'imaginaire, de métaphorique, mais une réalité mystérieuse qui nous confère les relations réelles de membre à membre, vis-à-vis de nos frères. La vie surnaturelle en effet naît en nous, de la communication de l'Esprit un de Jésus-Christ. « *Nous avons été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs soit païens, soit esclaves soit libres ; et nous avons été abreuvés d'un seul Esprit* (4) : Dans ce corps mystique il y a des membres nombreux qui sont les hommes baptisés. Entre ces membres doit régner la plus grande harmonie, comme dans un corps physique « *dans lequel il n'y a pas de division ; mais où les membres ont également soin réciproque les uns des autres* (5) ». Ainsi les chrétiens, membres de Jésus-Christ, doivent avoir un soin réciproque les uns des autres ; « *si l'un souffre, les autres doivent souffrir avec lui, si l'un est glorifié, les autres doivent s'en réjouir* ».

Cette vie d'incorporation au Christ, d'union intime avec ses

(1) *Op. s. Bon.* t. V, Breviloquium p. VI, c. IX, n. 3.
(2) *Op. s. Bon.* t. IV, p. 196.
(3) I. Cor. 12. 27.
(4) I. Cor. 12. 13.
(5) I. Cor. 12. 25-26

Digitized by Google

membres, non seulement naît en nous par *le baptême*, s'augmente et s'affermit par *la confirmation*, mais elle a besoin d'être nourrie et conservée et c'est à *l'Eucharistie* que Dieu a dévolu ce rôle. C'est pourquoi ces trois sacrements sont donnés à tous ceux qui naissent à la foi (1). « *Et quia sufficientissimum est, ideo in largiendo medicamento murtorum et charismata gratiarum non tantum instituit sacramentum, quod nos in esse gratiae generaret, ut baptismum, et genitos augmentaret et roboraret, ut confirmationem, verum etiam quod genitos et augmentatos enutriret, ut sacramentum Eucharistiae ; propter quod haec tria sacramenta omnibus dantur, qui accedunt ad fidem* » (2).

De ce chef, une illumination spéciale doit résulter en nous, de la connaissance et de la pratique du sacrement de l'Eucharistie. Aussi la matière sacramentelle eucharistique, nous figure-t-elle le Corps mystique du Christ. Le pain est composé de grains très purs de froment, intimement unis par le pétrissage et la cuisson ; le vin est produit par la compression d'une multitude de grains de raisin. « *Et quoniam corpus mysticum est ex multis aggregatis in unum ; talia elementa esse debuerunt, quae ex multis facerent unum ; tale autem est panis, quia ex multis granis puris ; tale etiam vinum, quod ex multis acinis puris ; ideo recte unionem corporis mystici significant* » (3). Tel est l'aliment, d'une signification si compréhensible, qui nous est servi au banquet de l'Eucharistie. Cette *table commune* a été préparée pour ceux qui doivent vivre dans l'union de la dilection mutuelle.

Mais il ne suffit pas que ce sacrement signifie l'union intime de ceux qui le reçoivent, il faut encore que, réalisant ce qu'il figure, il les enflamme de la dilection mutuelle. Or ce qui surtout enflamme la dilection mutuelle, en unissant les membres, c'est l'unité de tête, l'union des membres avec la tête de leur corps. « *Quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra, est* UNITAS CAPITIS, *a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua* (4). De même que dans un corps organisé vivant l'union avec la tête réalise la coordination des membres, ainsi dans le

(1) C'est vers le XIIIe siècle que tomba petit à petit l'habitude de donner l'Eucharistie aux jeunes enfants, après le baptême. FUNCK-HEMMER *Histoire de l'Église*, t. I, p. 537-38.

(2) *Op. s. Bon.* t. V, Breviloquium, p. VI, c. IX, n. 2.

(3) *Op. s. Bon.* t. IV, p. 254-55.

(4) *Op. s. Bon.* t. V. Breviloquium, p. VI, c. IX, n. 3.

Digitized by Google

Corps mystique du Christ : de sa tête découle la dilection mutuelle, par la force diffusive, unifiante, transformante de l'amour. La chair immaculée du Christ, se diffusant en nous, nous unit les uns aux autres et nous transforme en elle-même par la plus ardente charité. « *Caro immaculata se nobis diffundens, et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem* ». Mystérieuse mais réelle incorporation eucharistique : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, en moi demeure et moi en lui, *in me manet et ego in illo* » (1). *Conservationem dilectionis intra seipsum.*

Pour être complète l'activité de l'Eucharistie doit conserver et nourrir la vie spirituelle en celui qui la possède. Dans un corps où la nutrition répare les pertes de l'activité vitale continuelle, il y a un sentiment profond de bien-être, qui maintient la tension vitale à un niveau élevé. C'est cet état interne, que rappellent les termes employés par saint Bonaventure : *Conservationem delectationis intra seipsum*, conservation de la délectation à l'intérieur de soi-même. Cela ne signifie pas nécessairement une certaine impression de suavité, mais l'énergie nécessaire à la continuation d'une vie spirituelle, si contraire aux tendances désordonnées de notre nature. Tel est le sens philologique du mot *delectatio* (2). Il signifie attrait, attraction, et marque très bien l'opération de la grâce invisible. Cet attrait n'est pas nécessairement sensible ; *il ne nous est connu que par la foi.* Ce n'est que concurremment au progrès de la vie d'oraison, que cet attrait s'accompagnera peut-être d'une perception, par la suavité qui manifeste sa présence.

Au point de vue de l'entretien de cette vie spirituelle, l'Eucharistie nous parle et nous illumine par la matière significative, que Jésus-Christ a choisie : le pain et le vin ». Pour signifier le corps vrai du Christ, comme nourriture de nos âmes, il a fallu choisir un aliment convenable, efficace, sain et commun à tous. Pas d'aliment mieux approprié que le froment et le vin ; ils sont si adaptés à l'homme, qu'ils n'engendrent pas le dégoût. Ils sont efficaces et sains, car ils nourrissent l'homme et l'aident à parfaire sa convalescence. Ce sont enfin des aliments répandus, employés par une grande partie de l'humanité. *Corpus autem Christi verum continetur in hoc sacramento ut cibus — quia propter hoc institutum est*

(1) Joan. VI. 57.

(2) *Bréal*, Dictionnaire étymologique latin, p. 147. Le mot vient de *lacio lactare*, attirer et de *de*, préfixe indiquant l'origine, la causalité.

Digitized by Google

sacramentum (1) — *et ut cibus non qualiscumque sed ut cibus conveniens, cibus efficax, cibus sanans, cibus omnibus communis: ideo debuit institui signum, quod quidem esset cibus habens istas proprietates. Cibus autem magis conveniens est panis de frumento et vinum.....* (2). La *réalité* du sacrement de l'Eucharistie, c'est de nous donner la Chair de Jésus en *nourriture*. Le divin Maître lui-même nous l'a démontré de la façon suivante. Celui qui demeure en moi, vivra à cause de moi ; il n'en peut être autrement, puisque le Fils a reçu du Père, d'avoir la vie en soi-même comme le Père. — Or celui qui mange la chair du Christ demeure en Lui. — Donc celui qui mange la Chair de Jésus en l'Eucharistie, vivra à cause du Christ. « *Tali ratione : qui manet in me vivet propter me — sed qui manducat carnem meam manet in me. Ergo qui manducat carnem meam vivet propter me* (3) ».

Quel est pour l'âme l'effet de cette permanence dans le Christ? L'accroissement de son union avec Dieu, qui est l'effet propre de l'Eucharistie nourriture. On dit de ce sacrement qu'il augmente l'union, parce que — comme un *charbon enflammé*, il rend plus *fervente* l'âme qui s'en approche dignement — et que, comme une *nourriture excellente,* il la rend *plus forte*. Par le fait qu'il enflamme davantage la charité, il aide à consumer la rouille du péché véniel ; de ce qu'il fortifie, il concourt à préserver du péché mortel ; et pour ces deux motifs, il opère l'accroissement des vertus, surtout de la charité ; celle-ci est un lien non par son essence, mais par la *ferveur de l'âme* et *son enracinement en Dieu*, qu'elle développe. Malheureusement, par les fautes vénielles, la ferveur décroît quotidiennement, ainsi que l'enracinement de l'âme en Dieu ; c'est pourquoi il faut restaurer cette déperdition, par cette divine nourriture. « *Dicitur hoc sacramentum magis unire quia digne accedentem reddit ferventiorem, ut carbo ignitus, et iterum reddit fortiorem, ut bonus cibus....* FERVOR *enim minuitur quotidie per venialia et* RADICATIO ; *ideo oportet per hunc cibum* RESTAURARI DEPERDITUM (4) ».

Enfin ces lumières du sacrement instruisent l'âme des dispositions qu'elle doit apporter à sa réception. « La majesté de l'hôte divin présent dans ce sacrement, la charité souveraine

(1) Joan. VI. 27. et seq.
(2) *Op. S. Bon.* t. IV. p. 254-55.
(3) *Op. S. Bon.* t. VI, nº 85, p. 333. in cap. VI Joannis. v. 56.
(4) *Op. S. Bon.* t. IV. p. 293.

Digitized by Google

qui y est exprimée, requièrent *l'honneur et la dévotion.* Le cœur doit être préparé à recevoir cet hôte, par la *probation intérieure de la pureté ;* et ces deux dispositions supposent la connaissance de cette nourriture divine, par le discernement *de la foi.* « *Ad hoc quod sacramentum hoc habeat in aliquo efficaciam primo oportet cibum istum ab aliis discernere per fidem ; secundo hospitium parare per sui ipsius probationem ; tertio in hospitium paratum recipere cum honore et devotione* (1) ».

Voilà ce que le Docteur Séraphique appelle l'Etre humain du Christ, mais invisible sous le voile du sacrement : « *esse humanum et invisibile sub Sacramento* (2) ». Il devient de plus en plus le centre de la vie de l'âme, *qui suit le Christ en l'imitant.* Elle expérimente de plus en plus la vérité de l'affirmation des saints : « Ce que Jésus-Christ faisait, quand Il était présent à l'homme corporellement, il le fait encore maintenant et continuellement dans le domaine invisible de l'esprit (3) ». Il guérissait, Il instruisait, Il nourrissait ; c'est ce qu'il fait toujours pour ses fidèles, dans sa Présence eucharistique.

Concluons. Le sacrement de l'Eucharistie est le sacrement de l'action de grâces ; — comme signe sacramentel il nous instruit merveilleusement de la vie intérieure dans le Christ, que sa réception nous communique ; il se rattache donc intimement à la Voie illuminative, voie d'illumination par l'allégorie des signes, voie de l'action de grâces, par Notre Seigneur Jésus-Christ, le seul Médiateur entre Dieu et les hommes.

II. Le De Sacramento de l'Imitation de Jésus-Christ.

Après cet exposé de la doctrine de saint Bonaventure, rattachant à la Voie illuminative la puissance sacerdotale de Jésus-Christ et ses institutions, nous allons essayer de nous rendre compte de la pensée de Thomas a Kempis, dans son traité du sacrement.

Ceux qui acceptent la leçon de la généralité des manuscrits, quant à la place du livre *De Sacramento*, doivent le regarder comme correspondant à la *Voie unitive.* Cette Voie unitive est le stade d'union stable et profonde de l'âme avec Dieu. Si leur sentiment est le vrai, il semble logiquement, qu'il doive se

(1) *Op. S. Bon.* t. IV. p. 289-90.
(2) *Op. s. Bon.* t. VI, p. 463 n° 35.
(3) *Op. s. Bon.* t. IX. p. 395.

Digitized by Google

traduire dans les développements de ce livre, par le souci prédominant d'exposer cette union mystérieuse. Nous allons voir qu'il n'en est rien. Ce traité renferme la doctrine ordinaire de l'Eucharistie, dans ses grandes lignes. Il y est question de l'union à Dieu, pour laquelle tous les sacrements ont été institués, union qui se réalise progressivement par la destruction du péché et de ses suites.

L'intention de Thomas a Kempis est très claire. Il écrit dans un temps où la célébration du sacrifice de la messe, la fréquentation de la Table Eucharistique, laissent beaucoup à désirer ; non seulement les fidèles communiaient peu souvent, mais beaucoup de prêtres célébraient rarement le saint Sacrifice, par défaut d'esprit de foi. En vue d'émouvoir les âmes à sortir de leur indifférence, l'auteur leur parle avec une grande piété de l'Eucharistie : Respect du Sacrement, sa grandeur, la bonté que Dieu y manifeste, l'utilité que nous en retirons, les dispositions qu'il faut y apporter, l'union à Dieu qu'il faut désirer, le sacrifice de la messe, l'esprit de sacrifice qu'il requiert de nous, voilà les thèmes, sur lesquels il rassemble des pensées et affections. Un fait frappant, c'est la fréquence avec laquelle il nous parle de l'Eucharistie, remède contre le péché. Enfin nous retrouvons chez Thomas a Kempis, l'opposition entre le pain de l'instruction et le pain de l'Eucharistie, que nous avons rencontrée dans saint Bonaventure. Cet ensemble de constatations nous permettra de conclure, que Thomas a Kempis avait parfaitement raison, de mettre immédiatement après le second livre, son traité *de Sacramento*.

Voyons successivement *l'identité de doctrine entre les deux auteurs — l'union négative, par la destruction du péché — l'union positive résultant de l'Eucharistie.*

IDENTITÉ DE DOCTRINE ENTRE SAINT BONAVENTURE ET THOMAS A KEMPIS

Panis instructionis doctrinae — Panis sacramenti Eucharistiae.

Le Docteur Séraphique nous a formulé la loi du développement de la vie intérieure, dans le disciple qui suit le Christ. Jésus lui communique un triple bienfait : *Sanatio — Instructio — et Refectio.*

La *Sanatio*, que figurent allégoriquement les diverses guérisons opérées par le Sauveur, consiste dans l'incorporation de

Digitized by Google

l'homme racheté au corps mystique du Christ. Cette incorporation est l'effet propre du Baptême, sacrement de la régénération, de la résurrection, de l'infusion d'une vie nouvelle, supérieure à la nature. « *Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Car nous avons été ensevelis avec Lui par le baptême pour mourir, afin que, comme le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle* (1) ». Afin que ce sacrement nous fut un remède suffisant, il convenait qu'en lui nous fut donnée une grâce de régénération contre la privation de la vie surnaturelle, une grâce de rectification par la vertu septiforme contre la privation des dispositions vertueuses, une grâce de purification de tout péché contre le désordre de nos inclinations vicieuses. « *Hinc est, quod ad hoc quod per illud sacramentum per contrarium sufficiens adhibeatur remedii medicamentum, congruit, in eo dari gratiam regenerantem contra privationem vitae gratuitae, gratiam rectificantem in septiformi virtute contra privationem virtutis habilitativae, gratiam purificantem ab omni culpa contra pronitatem ad omnem deordinationem vitiosam* (2) ».

Remarquons, que l'incorporation au corps mystique du Christ, c'est *l'Union*. Cette union est l'effet de tous les sacrements, et non pas seulement de l'Eucharistie. Elle est commencée en nous par le baptême, qui est la condition préalable de la réception des autres sacrements. L'Eucharistie est un sacrement des vivants, des incorporés au Christ. Elle les délivre de la coulpe vénielle et les préserve du péché mortel. « *Istud sacramentum datum est in cibum illis qui sunt de* CORPORE CHRISTI, *et omnes tales habent caritatem : ideo effectum habet in solis justis. Effectus autem in justis est* IN LIBERANDO A CULPA VENIALI *et* PRAESERVANDO A MORTALI (3) ». Mais l'Eucharistie nous parle plus éloquemment de l'union dans sa matière ; l'assimilation de l'aliment et de l'alimenté est certes appropriée à nous signifier vivement, le fait et les transformations merveilleuses de l'union. Cependant il reste vrai que, *non de novo unit, sed magis unit,* l'Eucharistie ne rétablit pas l'union entre Dieu et l'homme, mais la conserve et l'amplifie (4).

Instructio : C'est la connaissance de la doctrine de Jésus-Christ,

(1) Rom. VI, 3-4.
(2) *Op. s. Bon.* t. V, Breviloquium. P. VI, c. VII, n. 5.
(3) *Op. s. Bon.* t. IV, p. 292.
(4) Id. t. IV, p. 292, fundam. II.

Digitized by Google

Verbe incarné, Roi et Docteur. Nous ne la recevons pas de sa bouche, comme ses contemporains ; nous la recevons de l'Église par le canal des Écritures : *Jesum Christum et hunc crucifixum*. Cette doctrine, l'*Imitation de Jésus-Christ* nous la donne dans son second Livre.

Enfin *Refectio*. Œuvre du Christ-Prêtre, c'est à proprement parler, la restauration de la déperdition vitale, produite en nous par les conséquences du péché, que le Baptême n'a pas anéanties. Ce n'est que petit à petit, que nous voyons s'achever notre restauration vitale dans le Christ, avec la disparition progressive des désordres intimes de l'intelligence et du cœur. Aussi le mot qui semble le mieux expliquer, la *refectio*, c'est le mot de *convalescence : per fervorem et radicationem, liberat a veniali et praeservat a mortali* (1).

De Sacramento. Caput XI

Quod Corpus Christi *et* Sacra Scriptura *maxime sint animae fideli necessaria.*

C'est au milieu de ce traité *de Sacramento*, que nous découvrons cette doctrine, du *Panis instructionis* et du *Panis Sacramenti Eucharistiae*. La constatation est digne de remarque ; car elle nous montre de nouveau en Thomas a Kempis peu de souci de réaliser un ordre logique. Pour les esprits, amoureux d'expliquer l'enchaînement de la pensée, ce chapitre détonne. Sa place naturelle était le commencement du traité, comme transition du second livre, au traité de l'Eucharistie.

Que le Corps du Christ et l'Écriture-Sainte sont par dessus tout nécessaires à l'âme fidèle, telle est la pensée centrale de ce chapitre. L'écrivain y arrive après une très longue introduction, aussi longue que tout le reste du développement. Cette introduction est très pieuse, mais disproportionnée au point de vue de la composition. Elle se résume dans cette pensée : le désir et l'attente de l'union éternelle avec Dieu, dans la vision béatifique et la patience que dans l'expectative il faut prendre, à l'exemple des saints.

Qui donnera à l'âme cette patience ? Les deux bienfaits de Dieu, les Livres saints, consolation et miroir de vie — et par dessus tout le très saint Corps du Seigneur, remède excellent et refuge de l'âme : « *Habebo etiam libros sanctos pro solatio et*

(1) Vide superius p. 180.

Digitized by Google

vitae speculo ; atque super haec omnia, sanctissimum Corpus tuum pro singulari remedio et refugio. Telle est la proposition que l'auteur va développer dans ce chapitre.

SAINT BONAVENTURE	THOMAS A KEMPIS.
Panis *instructionis* doctrinae Panis *sacramenti* Eucharistiae (1).	*Duo* namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita, sine quibus mihi importabilis foret ista miserabilis vita.
Triplex Beneficium : sanationis ... *instructionis* ... *refectionis* (2).	In carcere corporis hujus detentus, *duobus* me egere fateor : *cibo* scilicet et *lumine*. Dedisti enim mihi *infirmo* sacrum *Corpus tuum* ad *refectionem* mentis et corporis, et posuisti *lucernam* pedibus meis *verbum tuum*.
Rationes. 1. Gratia est medium uniendi quantum est *cognitionem* et *amorem;* quantum ad quem modum multum distat Deus a peccatoribus (3).	Sine *his duobus* bene vivere non possem : nam *verbum Dei*, *lux animae* meae, et *sacramentum* tuum *panis vitae*.
2. Motus autem *voluntatis* non potest esse sine motu *intelligentiae* praevio (4).	Haec possunt etiam dici *mensae duae* hinc et inde in gazophylacio sanctae Ecclesiae positae. *Una mensa* est sacri altaris, habens *panem sanctum*, id est Corpus Christi pretiosum.
3. Et notandum quod *caritas* pascit, quia est *in affectu*, qui magis unitur : *fides* potat, quia respicit actum *intellectus*, qui minus unitur (5).	*Altera est divinae legis*, continens *doctrinam sanctam*, erudiens fidem rectam, et firmiter usque ad interiora velaminis, ubi sunt sancta sanctorum, perducens. Gratias tibi, Domine Jesu, lux lucis aeternae, *pro doctrinae sacrae mensa*, quam nobis per

(1) *Op. S. Bon.* t. VIII, p. 369, n° 34.
(2) Id., t. VI, p. 585.
(3) Id., t. II, p. 636, col. 2, n° 7.
(4) Id., t. II, p. 405, col. 2.
(5) Id., t. VI, p. 328, n° 56.

Digitized by Google

servos tuos prophetas et apostolos aliosque doctores ministrasti.

Gratias tibi, Creator ac Redemptor hominum, qui ... *cœnam parasti magnam* in qua ... tuum sanctissimum Corpus et Sanguinem proposuisti *manducandum;* laetificans omnes fideles *convivio sacro* et *calice* inebrians *salutari* ....

L'identité de la doctrine est manifeste. Les *deux grands besoins* de l'homme sont : la *nourriture* et la *lumière*. A l'*homme infirme* Dieu a préparé son *corps sacré en réfection,* sa *parole* comme un *flambeau* qui éclaire sa marche. La vie est impossible sans la parole de Dieu, *lumière de l'âme* et le sacrement de son Corps, *pain de vie*. Ce sont deux tables. Qu'y met-on, sinon *deux pains,* l'un de la *doctrine sacrée*, l'autre le *corps et le sang de Jésus*, banquet sacré de joie, calice salutaire qui enivre.

La raison profonde de cette doctrine, c'est la nature humaine, à laquelle s'adapte le surnaturel. L'homme s'unit à Dieu par la connaissance de l'*intelligence* et l'énergie de *la volonté*. Or, comme la volonté, dans sa mise en branle, dépend d'une certaine manière du mouvement de l'intelligence, avant qu'elle puisse se nourrir de la chair divine, elle doit connaître par la foi, le don de Dieu. Ne voyons-nous pas Notre Seigneur parler de la sorte aux foules, lors de la promesse de l'Eucharistie, au chapitre sixième de saint Jean ? La première partie de son grand discours est consacrée à la foi que l'homme doit avoir dans le Christ, envoyé de Dieu, ses paroles et ses œuvres : après seulement Il les entretient de la merveille eucharistique, sa chair et son sang qu'Il donnera à l'homme. Aussi croyons-nous devoir soutenir avec raison, que la place logique de ce chapitre était au commencement du *de sacramento,* comme transition de la doctrine sur Jésus, divin exemplaire et divin crucifié, connu par l'Écriture, à l'exposé de la grande œuvre sacramentaire du Christ, l'Eucharistie, et sa fréquentation par l'âme fidèle.

Thomas a Kempis termine cette méditation du chapitre XI, par des considérations pieuses sur la grandeur du sacerdoce, à qui est confié le ministère du Corps et du Sang de Notre Seigneur. La conclusion de ce chapitre doit donc être celle de saint Bonaventure :

Digitized by Google

Via Illuminativa { *1) Panis instructionis doctrinae.*
2) Panis sacramenti Eucharistiae.

L'Union négative ou la destruction du péché.

Il est important pour la thèse qui nous occupe, de constater combien il est parlé, dans ce *de Sacramento,* du péché et de ses peines, obstacles à l'union de l'âme avec Dieu, et combien Thomas a Kempis insiste sur leur destruction par l'Eucharistie. Nous sommes encore bien loin de l'union mystique profonde de l'Époux et de l'épouse.

L'incorporation au corps mystique de Jésus-Christ, l'union en d'autres mots, est commencée en nous par le sacrement de Baptême ; mais elle n'est pas réalisée dans la plénitude de son intégrité. Cela signifie que, si le Baptême nous rend l'amitié divine, s'il nous absout de la peine éternelle et des peines satisfactoires, il ne détruit pas les peines de la nature, contractées par le péché : mortalité de l'homme, ignorance de l'intelligence, concupiscence et faiblesse de la volonté. Dieu aurait pu donner au baptême une efficacité plus étendue, mais dans sa sagesse, Il a jugé plus convenable de nous laisser ces *reliqua peccati.* La grâce subséquente développera cette incorporation ou union, en affaiblissant et détruisant ces obstacles à l'union parfaite. C'est l'effet de l'Eucharistie, par l'augmentation de la ferveur et la consolidation de l'enracinement en Dieu : *fervorem... radicationem.* C'est le résultat de la fréquentation eucharistique, chez tous les chrétiens, depuis le commencement de leur vie surnaturelle : *declina a malo et fac bonum.* C'est pourquoi Thomas a Kempis nous en parle avec tant d'insistance, d'abord à propos de l'*Eucharistie sacrifice,* ensuite à propos de l'*Eucharistie nourriture ;* il nous y inculque continuellement l'idée de remède, de médicament sacramentel : *remedium — medicamentum sacramentale* (1).

Pour l'Eucharistie Sacrifice, à laquelle l'auteur consacre les chapitres V-IX, elle est le fondement de notre espérance. Qui donc, écrit saint Bonaventure, offrant au Père, celui qui s'est offert sur la croix, n'aura pas la certitude d'être exaucé pour son salut éternel ? « *Spei fiducia sublevatur ; dun enim*

(1) Thomas a Kempis dans ce *de Sacramento,* fait allusion aux deux sacrements de l'Ordre et de la Pénitence. C. V.... *cujus ministerium tibi traditum est per impositionem manus episcopi* — c'est le sacrement de l'Ordre — c. VII... *vera contritione et humili confessione eam munda et clarifica....* c. X... *sed vade citius confiteri, et omnes offensiones aliis libenter indulge....* C'est le sacrement de pénitence.

Digitized by Google

ipsum eumdem offert Patri, qui oblatus est in cruce ; quis est qui non confidat exaudiri ? » (1)

Aussi tout, dans ces chapitres, revient à l'immolation de nous-mêmes, que nous devons joindre à l'immolation du Christ. Les vêtements liturgiques, dit Thomas a Kempis, au chapitre cinquième, nous ramènent à la passion du Christ, que nous devons réaliser en nous. « Le prêtre, revêtu des ornements sacrés, tient la place de Jésus-Christ, afin de présenter à Dieu d'humbles supplications pour lui-même et pour le peuple. — Il a devant et derrière lui, la figure de la Croix du Seigneur, pour se rappeler sans cesse la passion de Jésus-Christ. — Il porte la croix devant lui, sur la chasuble, *afin de considérer attentivement les traces de Jésus-Christ et de s'appliquer avec ferveur à les suivre.* — Il porte la croix derrière lui, afin de supporter avec douceur, en vue de Dieu, tout le mal qu'on pourra lui faire. — Il porte la croix devant lui, afin de pleurer ses propres péchés ; derrière lui, afin de pleurer aussi, par compassion, les fautes des autres, et pour apprendre qu'il est établi médiateur entre Dieu et le pécheur, et qu'il ne doit point *se lasser de recourir à la prière et à l'oblation sainte jusqu'à ce qu'il ait mérité d'obtenir grâce et miséricorde* » (2).

Au chapitre septième, l'auteur parle de la pureté du cœur, que l'on doit obtenir par la contrition vraie et l'humble confession. Mais il ne suffit pas de se préoccuper des *fautes formelles*, il faut encore travailler à la *purification des restes du péché.* « Ayez regret de tous vos péchés en général, affligez-vous et gémissez en particulier de vos fautes quotidiennes. — Et si le temps vous le permet, confessez à Dieu, dans le secret de votre cœur, *les misères de vos passions : Deo in secreto cordis cunctas confitere passionum tuarum miserias* ». Ces misères des passions, ce sont bien les fruits de l'ignorance de l'intelligence, de la concupiscence et de la faiblesse de la volonté. Nous devons consciemment les soumettre au feu de l'Eucharistie, qui fait disparaître la rouille du péché. Et Thomas a Kempis fait suivre un admirable examen de ces misères, que toutes les âmes spirituelles devraient méditer sans cesse. « Gémissez et affligez-vous d'être encore si charnel et si mondain, — si immortifié dans vos passions, si rempli des mouvements de la concupiscence, — si peu attentif à garder vos sens, — si souvent embarrassé par mille vains fantômes, — si

(1) *Op. S. Bon.* t. IV p. 218 ad. 4.
(2) *De Imit. Christ.* Lib. de Sacramento. c. V.

Digitized by Google

fortement porté vers les choses extérieures, si négligent pour les intérieures, — etc (1). Cet examen trouverait sa place naturelle dans le premier livre. Tout cela nous ramène donc, au premier stade de la vie spirituelle, plutôt que de nous mener à la voie unitive, comme telle.

Le chapitre huitième : *De l'offrande de Jésus-Christ en Croix et de notre propre immolation*, nous rappelle l'austère doctrine de l'abnégation, comme condition des fruits du sacrifice de l'Eucharistie. « Si *vous continuez à tenir à vous-même,* et ne vous présentez pas de bon cœur pour accomplir ma volonté, *l'oblation n'est pas entière, et l'union entre nous ne sera pas parfaite.* — Donc l'oblation volontaire de vous-même entre les mains de Dieu doit précéder toutes vos œuvres, si vous voulez obtenir la grâce et la liberté. — S'il y a si peu de personnes qui parviennent à être éclairées et intérieurement libres, c'est qu'on ne sait pas pratiquer l'entière abnégation de soi-même. — Ma sentence est immuable : Quiconque ne renonce pas à tout, ne peut être mon disciple. — Si donc vous désirez être mon disciple, *offrez-vous à moi avec toutes vos affections* (2) ».

A cet enseignement du Seigneur, le disciple répond par l'admirable prière d'offrande, que Thomas a Kempis a rédigée au chapitre neuvième.

Les autres chapitres nous entretiennent de *l'Eucharistie nourriture*. Leur thème fondamental, c'est *l'évocation de nos misères* et le *remède* de l'Eucharistie, qui est institué pour les guérir. Voici quelques extraits pris au hasard des chapitres.

« Dans ce sacrement, se communique la grâce spirituelle, se répare dans l'âme l'énergie surnaturelle perdue, et sa beauté, déformée par le péché, lui revient : *reparatur in anima virtus amissa, et per peccatum deformata redit pulchritudo* (3).

« Me confiant en votre bonté et en votre miséricorde, je viens à vous Seigneur : *malade,* je viens à mon Sauveur — *affamé et altéré*, à la Fontaine de vie — *pauvre*, au Roi du ciel — *serviteur*, à mon Maître — *créature,* à mon Créateur — *désolé,* à mon tendre Consolateur (4).

« Il faut donc m'approcher fréquemment de vous et vous recevoir *comme le remède de mon salut*, de peur que je ne défaille en chemin, si je suis privé de cette nourriture céleste. — *J'ai*

(1) *De Imit. Christi*, lib. de Sacramento, c. VIII.
(2) Id. ibid. c. VIII.
(3) Id. ibid. c. I.
(4) Id. ibid. c. II.

Digitized by Google

vraiment besoin, moi qui tombe et péche si souvent, qui me laisse aller si vite à la tiédeur et à l'abattement, de recourir fréquemment à la prière, à la confession et *à la réception de votre corps sacré,* pour me renouveler, me purifier et m'enflammer, de peur que, m'en abstenant trop longtemps, je ne m'écarte de mes saintes résolutions. Car les sens de l'homme l'inclinent au mal dès sa jeunesse, et s'il n'est soutenu par ce *remède divin,* il s'y enfonce bientôt davantage. *La sainte Communion retire donc du mal et affermit dans le bien... nisi succurrat divina medicina, labitur homo mox ad pejora. Retrahit ergo sancta Communio a malo et confortat in bono* (1).

« Ce sacrement sublime et auguste est le salut de l'âme et du corps, le *remède* de toute langueur spirituelle, *medicina omnis spiritualis languoris;* il guérit les vices, réprime les passions, affaiblit et surmonte les tentations, répand la grâce avec plus d'abondance, développe la vertu, affermit la foi, fortifie l'espérance, enflamme et dilate la charité. ... O mon Dieu, soutien de mon âme, *réparateur de l'infirmité humaine*, dispensateur de toute consolation intérieure, vous répandez en nous d'abondantes consolations dans nos tribulations diverses; du fond de notre abattement, vous nous relevez jusqu'à l'espérance de votre protection; *par une grâce toute nouvelle vous nous ranimez et nous éclairez intérieurement,* de sorte que ceux qui, avant la communion, se sentaient dans l'anxiété et sans amour, *éprouvent un heureux changement*, *après s'être nourris de cet aliment et de ce breuvage célestes*. C'est ainsi que vous dispensez généreusement vos dons à vos élus, afin qu'ils reconnaissent en vérité et qu'ils constatent, par une expérience manifeste, *à quel point ils n'ont rien par eux-mêmes*, *quels biens et quelles grâces ils obtiennent de Vous. Car étant par eux-mêmes froids, insensibles et sans dévotion, ils arrivent par Vous*, *à être pleins de ferveur, de zèle et de dévotion* (2).

« Il vous faut recourir fréquemment à la source de la grâce et de la divine miséricorde, à la source de toute bonté et de toute pureté, *afin de pouvoir être guéri de vos passions et de vos vices et de pouvoir mériter de devenir plus fort et plus vigilant contre toutes les tentations et tous les artifices du démon*. L'ennemi sachant quel fruit et quel *puissant remède, remedium maximum,* se trouve dans la sainte communion, s'efforce de toute manière

(1) *De Imit. Christ.* Lib. de Sacramento, c. III.
(2) Id. ibid., c. IV.

Digitized by Google

et à toute occasion d'en détourner, autant qu'il peut, les âmes fidèles et pieuses et de leur susciter des obstacles... Purifiez-vous au plus tôt, *rejetez bien vite le poison,* hâtez-vous de prendre le *remède, festina accipere remedium;* vous vous en trouverez mieux que si vous aviez différé longtemps... il est très nuisible de différer longtemps la communion, car d'ordinaire il en résulte un profond assoupissement, *gravem torporem consuevit inducere* » (1).

Déjà nous avons cité plus haut cette parole : « J'aurai aussi les livres saints pour consolation et miroir de vie, et par-dessus tout, j'aurai *votre corps sacré* pour *remède souverain et pour refuge... pro singulari remedio et refugio* (2).

» C'est à ma seule bonté et à ma grâce que vous devez de pouvoir approcher de ma table; vous êtes *comme un mendiant qui serait invité au festin d'un riche,* et qui n'aurait, pour répondre à ce bienfait, d'autre moyen que de s'humilier et de remercier. Vous venez à moi pour être sanctifié par moi, et vous unir à moi, pour recevoir une grâce nouvelle et être animé d'une nouvelle ardeur *pour votre amendement,.. et de novo ad emendationem accendaris* (3) ».

« O très doux et très tendre Seigneur, que je désire en ce moment recevoir avec dévotion, vous connaissez *ma faiblesse et les besoins* dont je souffre; vous savez dans combien de maux et de vices je suis plongé et combien souvent je me trouve appesanti, tenté, troublé et souillé. — Je viens à vous pour *avoir le remède;* je vous implore pour obtenir consolation et soulagement. *Pro remedio ad te venio pro consolatione et sublevamine te deprecor.* — Rassurez votre *mendiant affamé,* réchauffez *ma froidure* au feu de votre amour, éclairez *mon aveuglement* par la lumière de votre présence. — Changez pour moi en *amertume toutes les choses de la terre;* en exercice de patience toutes les peines et les contradictions, *en objet de dédain et d'oubli toutes les misérables créatures d'ici-bas* (4) ».

L'Union Positive.

Sous ce titre d'union positive, nous englobons les passages du *de Sacramento,* où se trouvent employés les termes positifs :

(1) *De Imit. Christ.* Lib. de Sacramento. c. X.
(2) Id. ibid., c. XI.
(3) Id. ibid., c. XII.
(4) Id. ibid. c. XVI.

Digitized by Google

unio, unum, unire, uniri. Il s'agit de se rendre compte de ce que Thomas a Kempis a enfermé dans ces termes. Oui ou non, y est-il question *formellement, directement*, de l'union mystique profonde du troisième stade de la vie spirituelle : *Voie unitive* (1) ?

Nous trouvons un chapitre spécialement consacré à l'union. Il porte comme titre : *L'âme dévote doit aspirer de toutes ses forces à s'unir à Jésus-Christ dans le sacrement* (2).

« Qui me donnera, Seigneur de vous trouver seul, de vous ouvrir entièrement mon cœur et de jouir de Vous comme le désire mon âme, de sorte que désormais personne ne me méprise, *qu'aucune créature ne m'émeuve ou n'arrête ses regards sur moi, que vous seul me parliez et que je vous parle moi-même, comme fait le bien-aimé avec son bien-aimé, quand il le reçoit à sa table.* Ce que je demande, ce que je désire, *c'est de vous être entièrement uni, de dégager mon cœur de tout créé,* d'apprendre par la sainte communion et la fréquente célébration des saints mystères, *à mieux goûter les choses du ciel et de l'éternité.* Ah ! Seigneur mon Dieu, quand vous serai-je entièrement uni et comme *absorbé en vous, au point de m'oublier tout à fait ?* Soyez en moi et moi en Vous, et accordez-moi que cette étroite *union soit permanente...* Je ne puis faire à mon Dieu de présent plus agréable que de lui donner mon cœur tout entier et de m'unir intimement à lui. — Tout en moi tressaillira de joie, lorsque mon âme sera parfaitement unie à Dieu. Alors Il me dira : Si vous voulez être avec moi, Je veux être avec vous. Et je lui répondrai : Daignez, Seigneur, demeurer avec moi ; Oui, je serai heureux d'être avec Vous. C'est tout mon désir, que mon cœur vous soit uni ».

Analysons ce texte. Renferme-t-il une théorie de l'union supérieure ? Non. L'union y est surtout décrite par *l'antithèse* de ce que l'homme veut quitter pour s'attacher à Dieu : lui-même et les créatures. Le désordre du péché originel nous oriente vers le créé de préférence au Créateur ; l'ordre sera donc de quitter la Créature, d'être insensible à son égard, pour se tourner vers le Créateur, le reconnaitre comme l'objet souverainement

(1) Voici quelques passages de *l'Imitation de Jésus-Christ : De Sacramento*, ou l'idée d'union est indiquée sans plus. C. II. Ecce tu venis ad me, *tu vis esse mecum*, tu invitas ad convivium tuum. — C. III. Cor meum tecum *uniri* desiderat. — C. XII. Si vis ut veniam ad te *et apud te maneam.* — Tu venis ut ex me sanctificeris et *mihi uniaris.* — C. XVII. Cumque optata elevatione et *fruibili unione* potiti fuerint.

(2) Id. ibid. c. XIII.

Digitized by Google

aimable et s'unir à lui. La mémoire est pleine d'images, qui absorbent indûment la préoccupation de notre intelligence et l'énergie affective de notre cœur ; ces images doivent disparaître pour n'y laisser que le souvenir, la pensée, l'amour du Créateur. Tel est bien le sens des antithèses suivantes :

« Qu'aucune *créature ne m'émeuve* et n'arrête les regards sur moi — que *Vous seul me parliez* et que je vous parle moi-même. »

« Ce que je désire, c'est de *Vous être entièrement uni* — de dégager mon cœur *de ce qui est créé,* d'apprendre à mieux goûter *les choses du ciel et de l'éternité* ».

« Quand vous serai-je entièrement *uni et comme absorbé en Vous* — au point de *m'oublier tout à fait* ».

Un seul mot pourrait prêter à amphibologie : « Que Vous seul me parliez et que je vous parle : *ut solus mihi loquaris et ego tibi,* mais il est manifeste que le mot *parler* a un sens métaphorique. Il faut entendre par là les images et pensées, qui imposent les choses qui nous entourent à notre mémoire et à notre intelligence. L'opposition de l'adjectif *solus*, est très significative. Cela veut dire : que la pensée de Jésus s'impose seule à moi et entraîne mon cœur ! Que disparaissent tous les vains fantômes des êtres périssables ! Cela nous montre avec évidence que l'union dont il est ici question, c'est la destruction des *reliqua peccati.* L'âme, ainsi purifiée, pourra être totalement appliquée à Dieu. Mais il n'apparaît pas de ce texte, que cette union de l'âme à Dieu soit en communication d'esprit à esprit, *per apicem mentis*, avec répercussion sur le corps en extase.

Pour confirmer ce point de vue, relevons encore les textes suivants. « Dès que vous vous serez donné à Dieu de tout cœur, et que, *cessant de rechercher ceci ou cela, selon votre fantaisie ou votre préférence,* vous vous serez remis entièrement entre ses mains, aussitôt vous vous trouverez *dans l'union et la paix*, parce que rien ne vous plaira et ne sera de votre goût autant que le bon plaisir de la divine volonté. — Ainsi, quiconque élèvera d'un cœur simple son intention vers Dieu, et videra son âme de toute affection ou aversion désordonnée pour les créatures sera très propre à recevoir la grâce et digne du don de la dévotion (1).

Puissiez-vous, par l'effet de votre présence, m'*enflammer totalement*, *m'embraser et me transformer en Vous*, de sorte que je devienne un *même esprit avec Vous* par la grâce *de l'union*

(1) *Imitation de Jésus-Christ*, c. XV.

Digitized by Google

intérieure et par l'ardeur d'un amour qui me fasse *fondre et passer en Vous* (1) ! Cette fusion n'est pas une fusion substantielle ; c'est une métaphore pour signifier l'application à Dieu de l'intelligence et du cœur.

« C'est pourquoi j'implore votre clémence et je vous supplie de m'accorder une grâce spéciale afin que, par l'effet de l'amour *je me fonde et m'écoule tout entier en Vous*, et que je ne laisse plus *aucune consolation étrangère pénétrer en moi* (2) ». Ce texte est plus clair, parce qu'il ajoute immédiatement l'antithèse de la consolation créée.

Concluons.

Serons-nous trop exigeant de prétendre que saint Bonaventure nous donne avant la lettre, un commentaire lumineux du de Sacramento de Thomas a Kempis? Comme son illustre prédécesseur, Thomas, en véritable mystique, envisage les sacrements, et donc l'Eucharistie, au point de vue de l'effet vital qu'ils produisent : *la guérison*. « *Medicamenta... ad gratiam praeparantia per quam* SANETUR *et* CURETUR *anima nostra* » (3). Ce sont des *médicaments* qui, par la grâce, opèrent *la guérison* et mènent à bien la *convalescence de nos âmes*. Car il faut remarquer le choix de ces deux verbes : *sanetur... curetur*. Le divin Samaritain applique à nos blessures l'appareil qui retient la vie dans nos veines; puis Il nous confie à l'hôtellerie, où se trouve l'aliment de notre convalescence. Ainsi se comprend l'insistance de Thomas a Kempis à mettre l'Eucharistie en relation avec les *reliqua peccati*, cette rouille spirituelle dont le péché a recouvert nos âmes, et que détruit le feu de la charité. « *Sicut enim ad praesentiam ignis expellitur frigus, sic ad praesentiam carnis Christi, expellitur tepor* » (4). La présence du feu chasse le froid; la présence de la chair du Christ expulse la tiédeur.

En second lieu, Thomas à Kempis, comme saint Bonaventure proclame la nécessité et l'existence *de deux tables*, *de deux pains :* le pain de la doctrine et le pain de l'Eucharistie. Le chrétien qui *suit Jésus-Christ,* reçoit son influence et dans son intelligence et dans sa volonté. Par l'intelligence il reçoit la compréhension savoureuse du rôle de Jésus à son égard, ses doctrines, ses préceptes; par la volonté, au moyen des actes appropriés de l'institution sacramentaire, il vit de plus en plus

(1) *Imitation de Jésus-Christ*, c. XVI.
(2) Id. ibid. c. IV.
(3) *Op. S. Bon.*, t. V, Breviloquium, P. VI, c. I, n° 3.
(4) *Op. S. Bon.*, t. IV, p. 218, ad. 4.

Digitized by Google

consciemment la vie supérieure à laquelle le Christ l'a appelé. Il expérimente la vérité de la parole du Maître : « *Je suis la Voie, la Vérité, la Vie* », comme nous l'avons déjà dit! Je suis le Médiateur qui donne à votre intelligence le pain de la vérité, à votre volonté le pain de l'énergie vitale. C'est ainsi que se parfait dans l'âme l'imitation de Jésus-Christ et qu'elle progresse dans la Voie illuminative : *Viam Illuminativam quae consistit in imitatione Christi.* »

Qu'est-ce à dire?

La voie purgative est caractérisée *par l'effort pénible,* dans l'utilisation de notre nature humaine et de son industrie. *Industria cum natura.* Sans doute celle-ci est informée réellement de la grâce; mais cette grâce *n'est pas perçue dans son opération.* Notre âme est pleine des images et des émotions de la créature; et c'est en luttant contre elles, que nous posons les actes de la vie sacramentaire. Nous agissons, à cause de l'autorité de Dieu, qui nous a été inculquée par nos parents et nos éducateurs; nous subissons l'influence de leurs exhortations et de leurs directions. Mais le déroulement de la vie nous mène à la crise religieuse de la puberté. A ce moment, beaucoup d'âmes se laissent influencer par les sollicitations sensibles et restreignent leur vie eucharistique au strict nécessaire du précepte annuel. D'autres abandonnent tout à fait la table du Sacrement. Elles succombent au conflit, entre les obsessions de la chair et la pureté nécessaire à la réception du Corps de Notre-Seigneur. En s'éloignant de Dieu, elles réclament leur indépendance, pour vivre la vie inférieure instinctive. Les âmes fidèles, au contraire, continuent péniblement à porter le fardeau de leurs misères et à accomplir les prescriptions religieuses. Petit à petit, elles acquièrent le sentiment de leur impuissance et de leur néant. Bien loin de se révolter contre Dieu, de le basphémer à cause de la triste nature, qu'elles expérimentent en elles-mêmes, selon la maxime de saint Augustin, *noverim me, noverim te,* elles progressent dans la connaissance d'elles-mêmes et de Jésus-Christ; elles entrevoient et acceptent humblement la nécessité d'un Sauveur, pour opérer leur salut. Alors commence en elles la révélation intérieure de Jésus. Elles sont attirées vers Lui, comme vers le médecin qui peut les guérir. Aux efforts pénibles de la lutte antérieure, se mêle l'expérience d'une force pleine de douceur. *Industria cum gratia.* Dans leur intelligence la science de Jésus se diffuse, remplaçant les impressions mondaines, auparavant prépondérantes. La suavité mondaine qui les accompagnait,

Digitized by Google

va s'affaiblissant. La volonté, le cœur, sont entraînés de plus en plus spontanément à la suite de Jésus, le Roi qui commande légitimement, le Maître qui enseigne, par ses paroles et ses exemples, le Prêtre qui a institué le sacrifice et les sacrements. Et l'âme, consciente de ces bienfaits, s'épanche en actions de grâce. Autant elle éprouvait auparavant de difficulté à se recueillir et songer à Dieu, autant elle rentre en elle-même avec facilité, pour y vivre en sa présence. Là, elle comprend et goûte les allégories divines, qui expriment le Sacrement caché depuis les siècles. La parole des Écritures s'éclaire, suscitant en elle des émotions de grâce ; la parole des signes sacramentels la nourrit d'une doctrine savoureuse, surtout le sacrement par excellence, la consommation des sacrements, l'Eucharistie. « *Caetera sacramenta excellit et quasi consummativum est aliorum omnium, sicut caritas omnium virtutum* (1) ». Elle sait qu'elle y vit réellement dans la société de Jésus, à l'égal de ses contemporains qui le virent de leurs yeux de chair. « Car la célébration de ce divin mystère, non seulement nourrit en elle la mémoire de la Passion du Sauveur, mais encore *lui procure la grâce de sa présence* et sous la forme du sacrement la nourrit spirituellement : « *Missarum autem celebratio non tantum ejus nobis passionis mysterium memorandum ingerit, sed et* PRAESENTIAE SUAE GRATIAM EXHIBET *et sub forma Sacramenti nos se ipso spiritualiter pascit* » (2). Selon la parole d'un beau sermon de saint Bonaventure, elle répond à l'invitation du Maître : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos,* et expérimente qu'Il invite au repos ceux qui travaillent le champ de leur vie intérieure. *Invitat enim laborantes ad requiem* (3). Ce repos n'est pas encore le repos éternel ; c'est le repos de la grâce qui aide l'âme visiblement, produisant en elle une foi plus spontanée et plus agissante. Aussi multiplie-t-elle ses *efforts joyeux,* pour parfaire *l'abnégation totale* d'elle-même et des créatures. *Si quis vult post me venire abneget semetipsum.* A l'ombre de l'Eucharistie, cette parole l'éclaire et l'entraîne. Saint Paul l'a écrit : « Dieu qui a dit à la lumière de resplendir au sein des ténèbres, *a, Lui-même, éclairé nos cœurs*, pour faire briller en notre vie la connaissance

(1) *Op. s. Bon.* t. IV p. 217.
(2) *Op. s. Bon.* t. VIII, De sex alis Seraphim c. VII p. 149.
(3) *Op. S. Bon.* t. IX p. 255-59. Sermon sur l'Eucharistie, avec comme texte « *Venite ad me omnes.* » de S. Matthieu.

Digitized by Google

de la gloire de Dieu en la personne de Jésus-Christ : *Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Jesu* » (1). C'est dans le grand style de saint Paul, la doctrine que saint Bonaventure a traduite dans ces paroles : La Voie *illuminative,* qui consiste dans l'*imitation de Jésus-Christ.*

P. SYMPHORIEN.
O. M. C.

(1) 2. Cor. 4. 6.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

CHAPITRE VI

L'ADAPTATION DU TIERS-ORDRE AUX DIFFÉRENTES ÉPOQUES PAR ŒUVRE DU SAINT-SIÈGE.

Comme nous l'avons vu, la Règle primitive, dont la première rédaction remonte à 1221 ne tarda pas à subir des modifications, par exemple au Chapitre VI, ou en conformité de la Bulle *Detestanda* (30 Mars 1228) il fut permis de prêter serment pour la paix, la foi et la justice. Elle accueillit encore d'autres additions rendues nécessaires par la différence des temps et des milieux. C'est ainsi que nous voyons les modifications apportées au texte de Capistrano tendre surtout à fortifier l'influence du Premier Ordre sur le Troisième et aussi la vie religieuse des Tertiaires. A l'inverse, celles qui font suite au texte identique de Köenigsberg contiennent les pénalités à infliger aux transgresseurs de la Règle et les prescriptions relatives aux funérailles. — Quand il n'y avait nulle nécessité de remanier ou d'ajouter, on laissait le texte tel quel. De fait, nous savons que l'exemplaire de la Règle primitive, conservé au couvent des Frères-Prêcheurs de Venise, ne contenait que les douze Chapitres sans aucune addition (2).

Plus remarquable est l'effort d'adaptation employé par Nicolas IV dans la promulgation solennelle de la Règle par la Bulle *Supra montem* (1289). L'ordre adopté par la Règle

(1) Cf. *Études franciscaines*, Janvier-Mars, 1922.

(2) P. Mandonnet, O. P. *Les règles et le gouvernement de l'Ordo de Pœnitentia*, o. c., p. 176.

Digitized by Google

primitive était d'un caractère plutôt pratique. La première et la plus grande partie de cette Règle avait trait à ce que les membres du Tiers-Ordre devaient *faire*. Les formalités juridiques pour l'entrée et la profession des candidats, pour la correction ou l'expulsion des coupables et pour l'élection des officiers étaient renvoyées à la fin. Ceci explique pourquoi cette Règle était avant tout un *Règlement* (propositum vitae), une manière de vivre adoptée dans son ensemble. Composée pour satisfaire aux aspirations religieuses de la foule, on comprend que son ordonnance primitive ait réfléchi le caractère populaire de ses origines.

Dès lors, on s'explique que les réalités quotidiennes de la vie y aient pris le pas sur les prescriptions juridiques. Sans aucun préambule, la Règle primitive règle comment les Frères et les Sœurs de la Pénitence devront se vêtir, elle énumère les jours d'abstinence et de jeûne, les prières et autres exercices de dévotion, enfin elle expose les différents devoirs qui ont trait à la vie privée et publique.

Ce dispositif tout simple de la Règle primitive fut modifié par Nicolas IV. Comme nous l'avons vu, il en conserva le texte presque intégralement en y ajoutant seulement une note plus franciscaine (1). Mais voulant lui donner une forme plus canonique, plus conforme à la situation juridique du Tiers-Ordre, il lui donna le cadre habituel des Règles religieuses.

En conséquence, au lieu de commencer par déterminer la couleur et la qualité des étoffes permises aux Tertiaires, il place en tête les *conditions de droit* à réclamer de ceux qui veulent entrer dans l'Ordre : l'examen sur la foi catholique et sur l'obéissance à l'Église romaine; la restitution des biens mal acquis, le paiement des dettes et la réconciliation avec les ennemis (2). Après avoir fixé ces préliminaires indispensables, la Règle de Nicolas IV reprend à peu près l'ordre de la Règle primitive, mais surtout avec la préoccupation d'en accentuer le côté légal. C'est ainsi, par exemple, que les prescriptions organiques et disciplinaires sur les Ministres, sur la visite et la correction des délinquants, sur les dispenses et les coulpes sont disposées en autant de Chapitres séparés, tandis que dans la Règle primitive, elles étaient mélangées, ayant été inscrites au fur et à mesure que le besoin s'en faisait sentir (3).

(1) V. le Chap. V où est mentionnée la fête de S. François et le Chap. XVI, où le Pape conseille de choisir les visiteurs de la Fraternité chez les Frères-Mineurs.

(2) Chap. I et II de la Règle.

(3) Chap. XV, XVI, XVIII et XIX de la Règle.

Digitized by Google

C'est ainsi que la Règle fut adaptée aux *règles canoniques en vigueur*. En même temps, nous voyons le Tiers-Ordre se plier çà et là à une forme de vie réclamée tant par les nécessités économiques que par la ferveur religieuse, à savoir, *la vie commune*. De fait, pour se consacrer plus entièrement à Dieu, et assurer aussi plus facilement leur subsistance, des groupes de fidèles, au cours du XIIIe siècle, cherchent à constituer des communautés laïques ayant pour bases le secours mutuel, la vie en commun, le travail collectif.

Parfois ce sont de pieuses femmes, filles ou veuves qui, sans se lier par des vœux perpétuels, demandent à une pieuse et tranquille communauté une vie spirituelle plus abondante, une sauvegarde pour leur vertu et une garantie contre les incertitudes du lendemain. Les *béguinages* si nombreux au Moyen-âge en Allemagne, aux Pays-Bas et au nord de la France naquirent de ce mouvement. Les deux communautés fondées par sainte Douceline à Roubaud et à Marseille, sont du même genre, et il paraît que dès l'origine elles ont été affiliées au Tiers-Ordre (1).

Pour les hommes, ce sont bien souvent des ouvriers exerçant le même métier qui cherchent à améliorer leur sort sous le couvert de l'association religieuse. Il n'était pas rare de voir d'humbles artisans exposés sans défense aux prétentions inhumaines de marchands avides. Voilà pourquoi les Humiliés de Lombardie se recrutèrent pour la plupart dans la classe ouvrière parmi les tisserands tyrannisés par les « marchands (2).

Là où existaient les corporations de métiers, les doyens, jurés, inspecteurs et maîtres de la corporation formaient souvent une véritable caste qui n'était rien moins que tendre à l'égard des simples ouvriers. Maigrement rétribués, relégués dans de misérables échoppes où ils étaient exposés à la dure surveillance des inspecteurs, on comprend qu'ils aient cherché dans la prière et la vie commune un abri contre ces vexations : Ce motif à certainement influé sur les origines de la communauté des Bégards tisserands qui apparaissent dans les Pays-Bas dans la seconde moitié du XIIIe siècle (3).

(1) J. H. Albanès. *La vie de sainte Douceline, fondatrice des Béguines de Marseille, composée au XIIIe siècle en langue provençale*. Marseille, *1879*; E. Renan, *Philippine de Porcellet, auteur présumé de la vie de Ste Douceline* dans *l'Histoire littéraire de la France*, T. XXIX, p. 526, 11 Paris, 1885 *et* Macdolnell, *Sainte Douceline*, Londres, 1905.

(2) Zanoni, *Gli Umiliati* o.c. p. 157 ss.

(3) V. nos articles sur *les Bégards tisserands* dans l'*Annuaire de l'Université de Louvain*, p. 438 ss. 1911 ; et dans le *Neerlandia Franciscana*, T. I, 1914 p. 7 ss. ; H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, T. I. p. 265. Bruxelles, 1909.

Digitized by Google

Ailleurs, la raison déterminante et parfois exclusive de cette tendance vers la vie commune fut purement spirituelle, c'était simplement le désir d'une perfection plus haute. Ce fut le cas de plusieurs communautés qui se constituèrent en Italie et en Espagne durant le XIVe siècle. Mais ce qui nous intéresse, c'est de voir quelle part prépondérante a prise le Tiers-Ordre dans la fondation et le développement de ces pieuses communautés. Dans bien des cas, c'est par des Tertiaires qu'elles furent fondées. Nous en trouvons un premier exemple dans la Haute Allemagne où, en 1295, bon nombre de frères et de sœurs de la Pénitence vivent en commun quoique dans des maisons séparées. Boniface VIII leur permet de construire des chapelles où ils pourront faire célébrer les divins offices et recevoir les sacrements (1).

En d'autres cas, nous voyons des communautés laïques s'orienter vers le Tiers-Ordre comme vers l'expression la plus fidèle de leurs aspirations religieuses. Pour se rendre compte de ce phénomène, il faut se rappeler que la promulgation solennelle de la Règle faite par Nicolas IV (1289) avait singulièrement accru la popularité et le prestige du Tiers-Ordre. En s'agrégeant à cette institution officiellement reconnue par l'Eglise, les communautés laïques acquéraient avec la personalité juridique une direction spirituelle plus sûre et une stabilité plus grande. On comprend ainsi comment, à partir de 1289, la Règle du Tiers-Ordre fut adoptée successivement par de nombreuses maisons de Bégards tisserands répandus dans les Pays-Bas. Si bien que en peu de temps il y eut dans ces régions, à côté des Fraternités composées de Tertiaires vivant dans le monde, des communautés de pieux ouvriers qui, revêtus de l'habit de la pénitence, observaient la Règle de S. François, partageant leur temps entre la prière et le tissage, qui était l'industrie nationale de la Belgique au Moyen-âge. Très rapidement ces communautés se fédérèrent afin de pourvoir avec plus d'efficacité à leurs intérêts religieux et temporels. Déjà en 1346 on voit se réunir les délégués de dix-sept maisons de Bégards Tertiaires qui décidèrent de ne point accepter de membres qui ne feraient point partie du Tiers-Ordre (2).

(1) *Bull. Franc. Epitom*, o. c. n. 2027. p. 204 : *Cupientes cultum*, 11 juillet 1295 ; A DE CIPRESSA O. M. OBS. *Regula sive modus vivendi Fratrum de Poenitentia Tert. Ord. Saec. de S. Francisci*, p. 20. Rome, 1865.

(2) I. VANNÉRUS. *Documents concernant le T. O. à Anvers et ses rapports avec l'industrie drapière*, p. 61, Bruxelles, 1910 ; *Documents concernant les Bégards de Malines*, p. 20, Bruxelles, 1911 ; *Neerlandia Franciscana*. T. I, 1914 p. 20.

Digitized by Google

Par ailleurs, si l'*adaptation du Tiers-Ordre à la vie en commun,* ne fut probablement pas prévue par ses fondateurs, elle était cependant une conséquence logique de son développement normal. De fait, à mesure que se développait la vie spirituelle et l'activité publique des Tertiaires, on voyait d'autant se resserrer leurs rapports et se multiplier leurs réunions. Afin de pouvoir les tenir quand et comment ils le voulaient, ils firent bien vite l'acquisition d'un local convenable qui devint pour eux la maison commune. De plus, en divers endroits, ils ouvrirent des hôpitaux et des hospices pour les pauvres et les pélerins, et il fallait bien que plusieurs frères ou sœurs y demeurassent. Leur esprit et leurs pratiques de dévotion d'une part, d'autre part leurs œuvres de charité et les circonstances extérieures favorisaient, on le voit, l'orientation des confraternités Tertiaires vers cette forme de vie purement évangélique qu'est la vie commune.

Remarquons du reste que ces Tertiaires vivant en commun demeurèrent fort longtemps des Tertiaires Séculiers. Il n'assumaient aucune obligation nouvelle, sinon celle d'observer le règlement de la maison. Ils n'émettaient point de vœux ; mais, pour le bon gouvernement de la communauté, ils devaient obéir aux ministres, ne pas se marier et verser à la caisse commune une partie de leur salaire. En somme ils ne faisaient point autre chose que de tendre à une perfection plus haute que le commun des Tertiaires qui observaient la Règle en restant dans leur famille sans renoncer au mariage.

Comme pour mettre en lumière la fécondité spirituelle du Tiers-Ordre et la faculté illimitée d'adaptation à tous les états, voici à l'extrémité opposée les Tertiaires vivant solitaires et retirés dans les ermitages. Dès l'origine de l'Ordre, ce genre de vie fut pratiqué avec grande ferveur et donna des fruits abondants de sainteté. De fait, plusieurs de ces ermites Tertiaires furent placés sur les autels. Citons les Bienheureux Gérard de Villamagna, Vital de S. Gemignano, Pelingotto, Cecco de Pesaro, Tomasuccio et bien d'autres (1). Sainte Colette elle-même, avant d'entrer dans le Second Ordre était Tertiaire «recluse». La vie solitaire cependant demeura toujours un phénomène exceptionnel, réservé à quelques individus que des raisons particulières poussaient à se séparer de la société. C'est pourquoi le Saint Siège et les Supérieurs Majeurs du Premier Ordre se

(1) P. Hilarius a Parisiis. *Liber Tertii Ordinis. o. c.* p. 86.

Digitized by Google

montrèrent toujours difficiles à donner aux solitaires l'habit franciscain de la Pénitence.

Tout autres furent les destinées des communautés Tertiaires dont nous avons esquissé les origines. Encouragées par les Papes et par les Ministres Généraux, elles suivirent, sous l'influence d'une activité spirituelle toujours croissante, une évolution lente mais décisive vers une vie nettement religieuse, le mouvement, commun aux Frères et aux Sœurs, se remarque dès le déclin du XIVe siècle. A la Règle de Nicolas IV vinrent s'ajouter (non pas toujours simultanément) un ou plusieurs des vœux de religion, au moins celui d'obéissance, la clôture, l'uniformité de l'habit, et insensiblement le Tiers-Ordre s'adapta à une forme nouvelle de vie monastique.

Le premier monastère de Tertiaires cloîtrées fut fondé à Foligno par la Bse Angéline Corbara au commencement de l'année 1397. Boniface IX et Martin V accordèrent la faculté d'établir d'autres monastères basés sur l'observance de la Règle du Tiers-Ordre et sous la dépendance d'une Ministre Générale qui fut la fondatrice elle-même. De son vivant, seize monastères furent érigés ; après sa mort (1435) cette Congrégation se propagea même au-delà des monts et atteignit un haut degré de prospérité, grâce surtout à la vigilante direction des Mineurs-Observants et à la sollicitude des Papes Léon X et S. Pie V qui leur imposèrent les trois vœux solennels et la clôture (1). Ce passage des confraternités de Tertiaires ayant la vie commune à la vie régulière s'effectua presque à la même époque dans les pays les plus éloignés. Les communautés Tertiaires d'un diocèse, d'une province, d'un royaume s'érigent en congrégation, obtiennent de l'autorité ecclésiastique la faculté de tenir Chapitre et d'élire un Ministre général, ils font approuver leur manière de vivre, leurs statuts, leur habit qui est toujours à peu près le même sac de pénitence avec la corde, et peu à peu s'accomplit la *transformation du Tiers-Ordre séculier en Tiers-Ordre régulier*.

Cette transformation se réalisa plus facilement là où la vie commune était plus répandue parmi les Tertiaires. C'est ainsi que nous voyons surgir des congrégations régulières de l'Ordre

(1) L. Jacobilli, *Vite de Sancti e Beati di Foligno*, o. c. p. 200 ; J. M. de Vernon, *Histoire générale et particulière du Tiers-Ordre de St François d'Assise*, t. III, p. 32, Paris, 1667 ; D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, o. c. t. II, p. 839 ; L. Jacobilli, *Vita della B. Angelina Corbara*, Bologne, 1659. *Études Franciscaines*, t. XXV, p. 296.

Digitized by Google

de la Pénitence dans les Pays-Bas, en Espagne, en Lombardie, en Sicile, en Dalmatie, dans la haute et la basse Allemagne, au nord et au sud de la France. Prenons par exemple la congrégation des Tertiaires réguliers du diocèse d'Utrecht en Hollande. Dès le mois de janvier 1401, Boniface IX leur permet de se nommer un supérieur général et de tenir Chapitre chaque année. Ils émettent les vœux d'obéissance et de chasteté, mais ils ne renoncent pas à leur bien ; en conséquence les Tertiaires clercs peuvent accepter des bénéfices pourvu qu'ils soient modestes. Les prêtres Tertiaires pourront eux-mêmes être nommés visiteurs de la Congrégation.

L'année suivante, pour accentuer encore leur caractère religieux, le même Pape Boniface excommunie les Tertiaires profès qui oseraient laisser la communauté sans la permission des Ministres. Mais comme les seigneurs et magistrats communaux continuent à les traiter en séculiers, leur imposant des charges réelles et personnelles comme aux autres laïcs, Jean XXIII déclare qu'ils sont véritablement religieux par leur vœu perpétuel de chasteté et que, en conséquence, ils ont droit aux exemptions et privilèges concédés aux Réguliers. Cette congrégation d'Utrecht rencontre grande faveur parmi les fidèles, car vers la moitié du XVe siècle elle comptait 70 couvents habités par environ 3000 Tertiaires des deux sexes (1).

Nous pourrions multiplier les exemples, citer les congrégations de Flandre, de Zepperen au diocèse de Liége, celles du Bas-Rhin, des divers royaumes d'Espagne, la puissante *Congrégation Lombarde* qui s'étendit à toute l'Italie et au delà des Monts (2). Mais cette digression nous éloignerait trop de notre sujet qui est celui-ci : l'adaptation du Tiers-Ordre séculier aux différentes époques et aux aspirations de ses membres. Il suffit de retenir qu'au commencement du XVIe siècle il existait plusieurs congrégations régulières du Tiers-Ordre, indépendantes les unes des autres et présentant une assez grande variété d'observances. Dans les unes on observait les trois vœux solennels et la clôture, et on acceptait la direction des Frères-Mineurs,

(1) *Bull. Franc.* t. VII, p. 116, n. 340 ; p. 153, n. 424 ; p. 475, n. 1315 ; p. 476, n. 1316 ; W Moll, *Kerkhistorisch Archief van Utrecht*, t. IV, p. 213 ; S. Drossaers, *De archiven van de Delftsche Straten-Klooster* s. Groningue, 1916.

(2) *Bull. Franc.* t. VII p. 471, n. 1308 ; p. 736, n. 1891 ; p. 304 ss. 321 ss. ; *Orbis Seraphicus* o. c. t. II, p. 926. *Franciscana*, t. IV, 1921, p. 60 ss. ; G. Allmang, *Geschichte des ehemaligen Regulartertiarer-Klosters St Nicolaus (Rheinland)* Essen, 1911 ; Antonius de Sillis, *Studia originem, provectum atque complementum Tertii Ordinis de Poenit. concernentia.* Naples, 1621.

Digitized by Google

les autres étaient parfaitement autonomes, n'avaient point la clôture et émettaient seulement un ou deux des trois vœux. L'unique obligation acceptée de tous était celle de la vie commune.

Pour porter remède à cette diversité qui pouvait préjudicier à la vie spirituelle, Léon X imposa à tous les Tertiaires Réguliers hommes et femmes, une Règle unique divisée en douze Chapitres (20 janvier 1521) (1). De la Règle donnée par Nicolas IV, on conserva tout ce qui pouvait convenir à des religieux, par exemple les conditions d'orthodoxie et d'honorabilité exigées pour l'admission, l'année de probation, le jeûne, l'office divin, la confession et la communion, la fuite des conversations mondaines, l'interdiction des serments, l'assistance des malades et les suffrages pour les défunts.

La grande nouveauté de la Règle de Léon X étaient *les trois vœux solennels*. Quant à la clôture, on devait l'observer dans les monastères où l'on en avait fait l'objet d'un vœu exprès, et l'on permettait de l'introduire dans les autres, à condition que l'hospitalité et la charité envers les malades n'en subissent aucun grief. En effet, nombre de Frères et de Sœurs du Tiers-Ordre prêtaient leurs services dans les hospices et les hôpitaux et leurs œuvres charitables se pouvaient difficilement concilier avec les obligations de la clôture.

Les prescriptions les plus importantes touchant le *gouvernement* de l'Ordre étaient sans nul doute celles qui regardaient la visite des couvents et l'obéissance que les Supérieurs locaux devaient aux Ministres Provinciaux du Premier Ordre. C'est à ceux-ci ou à leurs délégués, qu'appartenait exclusivement le droit de visite dans les couvents du Tiers-Ordre. Les Supérieurs généraux des diverses congrégations Tertiaires étaient supprimés : la Règle ne reconnaissait d'autre Supérieur que celui du couvent, lequel s'appelait Ministre pour les Frères et Mère pour les Sœurs.

Cette innovation rencontra une opposition très vive dans les congrégations qui, jusque-là, jouissaient d'une complète autonomie, avaient des Supérieurs majeurs particuliers, entre autres les congrégations espagnole et lombarde. Après de longs efforts, ils obtinrent du Saint-Siège la faculté de se choisir en Chapitre général, un visiteur général et des visiteurs particuliers appartenant au Tiers-Ordre. Mais, pour conserver au moins le principe de la soumission du Troisième Ordre au Premier, posé dans

(1) *Seraphicae legislationis textus originales*, o. c. p. 287 ; G. Comboni, *Regola del T.-O.* t. I, p. 117. *Regola del Terz-Ordine Claustrale di S. Francesco d'Assisi*, Rome, 1889.

Digitized by Google

la Règle de Léon X, on reconnut au Ministre Général des Mineurs-Observants le droit de confirmer le visiteur général du Tiers-Ordre et de visiter personnellement les couvents tous les quatre ans. Au cours des siècles, plusieurs autres modifications furent apportées à l'organisation du Tiers-Ordre régulier. Aujourd'hui, cette famille religieuse créée par Léon X, qui connut dans le passé des époques de grande prospérité, est réduite à la congrégation Italo-Dalmate, avec quelques maisons en Angleterre, aux Iles Baléares et aux États-Unis (1).

Après avoir exposé sommairement de quelle manière le Tiers-Ordre s'est adapté à la vie claustrale, nous devons voir comment, à cet égard, la Règle a été remaniée pour les Tertiaires séculiers de certains pays. De fait, sur les instances répétées des Tertiaires réguliers d'Espagne, Paul III, en 1547, donne trois Règles en rapport avec les trois situations ou états du T.-O. : les *Frères vivant en communauté*, les *Moniales,* les *Tertiaires séculiers* vivant dans leur famille ou dans la solitude. Ces trois Règles furent adressées seulement aux Tertiaires d'Espagne, *du Portugal et des Indes* (2).

La *Règle pour le troisième état*, à savoir pour les Tertiaires séculiers des deux sexes, reproduisait à peu près celle de Nicolas IV, la résumant en dix chapitres. Elle contenait quelques détails sur la couleur et la forme de l'habit, l'office divin, et l'élection de « l'Administrateur » des Frères, et la « Mère » des Sœurs. Cette nouvelle Règle adoucissait un peu la Règle de Nicolas IV, quant à l'abstinence et au jeûne : l'abstinence du lundi était supprimée, comme aussi le jeûne du mercredi de la Toussaint à Pâques. De plus elle confirmait l'indult donné vingt ans auparavant (1526) par Clément VII, qui fixait le commencement du jeûne quotidien non plus à la fête de S. Martin comme le prescrivait la Règle de Nicolas IV, mais au premier dimanche de l'Avent (3).

(1) *Orbis seraph.*, t. II, o. c., p. 838, n. 153; *Règle du T.-O. régulier de S. François,* Quaracchi, 1889. Au cours du XIXe siècle, furent fondées plusieurs congrégations de Tertiaires réguliers à vœux simples. *Les Pauvres Frères de S. François de Blyerheide* en Hollande (1861), frères laïcs qui se consacrent à la préservation de la jeunesse; les *Frères Franciscains de Waldbreitbach* en Rhénanie (1860), pour l'assistance des malades hommes; les *Frères Pénitents réguliers du T.-O.* d'Albi en France, occupés aux missions rurales; les *Pères Gris* (Frati Bigi), fondés en 1884 par le P. Louis de Casoria, pour l'assistance des malades ou l'éducation de la jeunesse dans les missions étrangères.

(2) L. Wadding. *Annales Minorum,* t. XVIII, p. 437 ss. La Règle pour les Tertiaires séculiers commence p. 455.

(3) Chapitre VI de la Règle pour le troisième état dans les *Annales Minorum*

Digitized by Google

Cette nouvelle Règle de Paul III plaçait le Tiers-Ordre séculier d'Espagne sous la juridiction du Ministre général des Tertiaires réguliers. Nul ne pouvait être admis à la profession dans le troisième état sinon par lui ou son délégué. Dans les cas douteux c'est à lui que les Tertiaires séculiers devaient recourir pour obtenir les déclarations et dispenses opportunes. Néanmoins le Premier Ordre conserva le droit de donner l'habit aux Tertiaires, et il continua à en assurer la direction spirituelle, travaillant avec zèle à la diffusion et à la restauration de la Milice de la Pénitence.

Avec le temps, le statut donné par Paul III pour les Tertiaires des royaumes soumis à la couronne d'Espagne fut augmenté et étendu à tout le Tiers-Ordre, sous réserve toutefois du droit conféré au Ministre général des Frères-Mineurs d'y apporter les modifications nécessaires. Les Papes Innocent XI, XII, XIII et Benoit XIII donnèrent successivement plusieurs constitutions sur ce point, afin que les conditions de vie du Tiers-Ordre fussent toujours en rapport avec les besoins des temps.

Par ces statuts, les Papes n'entendaient nullement changer le caractère du Tiers-Ordre, ils voulaient uniquement en favoriser la diffusion et en accroître l'efficacité. C'est ainsi par exemple que nous voyons Innocent XI établir que, bien que l'érection de la confraternité, l'admission dans son sein et la visite appartiennent aux Frères-Mineurs, ils devront toutefois déléguer quelques-unes de ces facultés, par exemple la faculté de recevoir, aux curés Tertiaires dans les paroisses éloignées des couvents franciscains. Il augmentera aussi d'une manière notable le nombre des communions (1).

Malgré tout la Règle de Nicolas IV demeurait intacte, et les statuts ou Règles de Clément VII et de Paul III, comme les constitutions pontificales données à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe, n'en étaient qu'un commentaire authentique destiné à en adapter l'observance aux nécessités des temps.

Néanmoins le texte désormais vieilli de la Règle de Nicolas IV

T. XVIII, o. c. p. 457 ; P. Ant. de Cipressa, *Regula sive modus vivendi Fr. de Poenitentia*, o. c. p. 37 ss.

(1) Diaz. *Directorium trium ordinum S. Francisci*, p. 1-104, p. 167 ss. Rome, 1689 ; *Chronologie hist. leg.* o. c. T. III p. I, p. 261, 394 ; T. III, p. II, p. 59, 24, 339 ; *Bull. Cap.* o. c. T.I p. 125, T. V, p. 16, T. I p. 174, 203 ; P. Hilarius Parisiensis, o. c. p. 405 et 557 ; P. Venantius a Lisle-en-Rigault, *Monumenta*, o. c. p. 650.

Digitized by Google

empêchait beaucoup de personnes pieuses d'entrer dans le Tiers-Ordre. Il y a cinquante ans, un des plus zélés propagateurs du Tiers-Ordre en Italie, le P. Antonin de Reschio s'employa à lever cet obstacle ; c'est lui qui eut l'honneur de donner au cardinal J. Pecci la connaissance et l'amour du Tiers-Ordre. Le 29 janvier 1874, il écrivait au Révérendissime Père Nicolas de St-Jean, ministre général des Frères-Mineurs-Capucins (1) : « Il y a à lutter contre une grave difficulté, à savoir la fâcheuse impression que produisent, même sur les personnes les plus pieuses, les paroles de la Règle relativement à l'habit, à l'office divin, aux jeûnes et aux divertissements ; et souvent il ne sert de rien de leur expliquer l'esprit de la Règle, les déclarations des Souverains Pontifes et les explications mêmes des Manuels qu'ils ont sous les yeux. Un très grand nombre craignent de se charger la conscience... Permettez-moi de vous exprimer une pensée touchant le nouveau manuel (2). Il me paraîtrait bon que le texte de la Règle qui se pratique actuellement fut exprimé suivant les modifications apportées par les Souverains Pontifes et nécessitées par les temps actuels, et que, *en note*, on citât le texte de Nicolas IV en langue vulgaire, afin que le fidèle voie d'abord ce qu'on réclame de lui et *ensuite,* ce qui était prescrit autrefois et que chacun peut mettre en pratique s'il le veut... »

A peine élevé au trône pontifical, Léon XIII ouvrit son âme aux mêmes préoccupations. Il comprit que pour rendre au Tiers-Ordre le caractère d'institution populaire qu'il avait au Moyen-âge, il fallait en adapter la Règle aux temps et aux mœurs actuels. Il chargea donc une commission de Cardinaux de revoir avec grand soin la Règle de Nicolas IV, afin qu'on pût l'observer sans avoir besoin de contrevenir à un trop grand nombre de ses prescriptions.

La révision terminée, le Pape promulgua solennellement la Règle renouvelée du Tiers-Ordre le 30 mai 1883 par la constitution « Misericors Dei Filius ». Comme il le déclare expressément la nature intime du Tiers-Ordre n'est en rien altérée par cette rénovation. Elle demeure intacte et entière. A cette déclaration si importante est venue faire écho la

(1) Archives générales des Fr. Mineurs-Capucins : *Ombrie, Tiers-Ordre.*

(2) Il s'agit d'un manuel qui devait être composé par les trois Ministres Généraux du premier Ordre, et qui, sans doute, ne fut jamais publié. A cette époque le meilleur manuel de propagande en faveur du T.-O. était l'opuscule de Mgr de Ségur maintes fois réédité et traduit.

Digitized by Google

récente encyclique « Sacra propediem » de Benoît XV, d'heureuse mémoire, sur le centenaire du Tiers-Ordre, dans laquelle il affirme que s'il y a des changements, ils sont purement extérieurs et ne touchent en rien à la substance de l'Ordre, lequel continue de demeurer tel que l'a voulu son saint fondateur lui-même. Un rapide regard jeté sur cette Règle nous aura vite convaincus.

Tandis que la Règle de Nicolas IV contenait vingt chapitres, celle-ci n'en contient que trois, le premier a trait à l'admission, au noviciat et à la profession, le second à la manière de vivre en famille et dans la société, aux vertus privées et publiques qui sont spécialement recommandées, aux prières, à la fréquentation des Sacrements, aux devoirs envers le prochain et surtout envers les confrères, le troisième à l'organisation intérieure.

Au chapitre *premier* qui fixe les conditions *d'entrée* et de *profession*, notons deux modifications apportées à la législation antérieure (1). Le paragraphe I fixe à 14 ans l'âge requis pour l'entrée dans le Tiers-Ordre. Les règles, statuts et décrets précédents n'avaient rien établi de fixe quant à l'âge des postulants. Les Chapitres Généraux du Premier ordre et les Congrégations romaines avaient seulement fixé pour les femmes un minimum de quarante ans (2). Léon XIII qui désirait vivement voir les chrétiens entrer en grand nombre dans le Tiers-Ordre commença par en ouvrir les portes à la jeunesse des deux sexes sachant que l'exemple d'une jeunesse active et généreuse contribuerait plus que toute autre chose à ruiner les préjugés qui en contrariaient la diffusion (3).

L'autre modification du Chapitre I regarde l'habit. La Règle primitive et celle de Nicolas IV en avaient minutieusement fixé la couleur et la forme. Il consistait essentiellement en une tunique et un manteau de couleur grise avec une ceinture qui fut tout d'abord de cuir, mais qui bien vite fut de chanvre comme celle des Frères-Mineurs (4). Mais bien des Tertiaires, surtout

(1) Les quatre paragraphes du chap. I résument les chapitres I-III de la Règle de Nicolas IV.

(2) G. Comboni. o. m. obs. *Regola Terzo'Ordine*, o. c. T. I p. 164. ss.

(3) Par cette prescription, le Pape entendait aussi supprimer l'abus qui s'était introduit en certaines régions d'admettre dans le T-O. les nouveaux nés et les enfants n'ayant pas encore atteint l'âge de discrétion.

(4) Par le Bref *Exhibita siquidem* du 14 février 1396, Benoît XIII (Pierre de Luna) permit aux Tertiaires de porter une corde de tout point semblable à celle des Frères-Mineurs, pour les distinguer des Bégards hérétiques : *Bull. Franc.* t. VII, p. 304, n. 909.

Digitized by Google

ceux qui remplissaient des charges publiques, étaient dans l'impossibilité de porter continuellement cet habit extérieur. Aussi, l'usage s'introduisit bientôt de se vêtir comme tout le monde, mais avec les couleurs franciscaines ou de porter soit sur les vêtements, soit en dessous, un scapulaire brun ou gris avec la corde. Le Pape Jules II fut le premier à décréter que les Tertiaires porteraient un grand scapulaire qui les distinguerait des Frères du Premier Ordre (15 mai 1508). Mais avec le temps, cette manière de se vêtir tomba en désuétude et l'on se contenta d'un petit scapulaire porté sous les vêtements.

A partir de ce moment là, ce scapulaire devint le petit habit du Tiers-Ordre généralement adopté, surtout depuis le Bref *Emanarunt nuper* aux termes duquel Clément XI confirmait trois Décrets de la S. C. des Evêques et Réguliers qui avaient permis aux Frères-Mineurs-Capucins de recevoir les fidèles au Tiers-Ordre en leur imposant le scapulaire et la corde (29 mars 1704) (1). Léon XIII sanctionne cet usage et statue au parag. III du Chapitre I : « Ceux qui sont inscrits au Tiers-Ordre porteront le petit scapulaire et la corde suivant l'usage ; sinon ils seront privés de tous droits et privilèges ». Cependant cette prescription ne supprime en aucune façon le grand habit extérieur, le sac de pénitence avec la corde grossière. Dans beaucoup de pays, en Italie, en Espagne, en France et en Irlande, les Tertiaires sont heureux de revêtir le grand habit dans les réunions et les processions. Il serait à désirer qu'une si belle coutume, qui est en même temps qu'une fière profession de foi une affirmation ouverte de l'*idéal* franciscain, devint universelle parmi les Tertiaires (2).

Mais l'adaptation de la Règle aux temps actuels se remarque encore davantage au *Chapitre II* qui traite de la vie *privée et publique,* des œuvres de *piété* et de *charité* et aussi des devoirs sociaux (3). Les anciennes prescriptions sur la modestie, la fuite des bals et spectacles dangereux, sur la tempérance dans le boire et le manger sont maintenues. Au contraire, suivant la discipline mitigée universellement acceptée aujourd'hui, l'abstinence et le jeûne sont notablement réduits. Il n'y

(1) *Chronica historico-legalis* T. III, p. II, p. 418.

(2) P. Léonard de Paris o. c., *La Règle du Troisième Ordre,* p. 12 ; G. Comboni o. c. T. I, p. 203 ; S. M. Azzoguidi, *Regola del Terzo Ordine.* o. c. p. 12, 13, 37, 77 ; P. Hilarius Parisiensis o. c. p. 273 ss. ; P. Venantius a Lisle-en-Rigault, *Monumenta,* o. c. p. 653 ss.

(3) Les *quatorze* paragraphes du Chapitre II correspondent aux Chapitres IV-VI, VIII-X, XII-XIV et XVII de la Règle de Nicolas IV.

Digitized by Google

a plus que deux jeûnes spéciaux qui soient prescrits, la veille de l'Immaculée-Conception, et la veille de saint François. Mais on loue ceux qui jeûneraient le vendredi et feraient abstinence le mercredi selon l'ancienne coutume des Tertiaires.

L'office divin et les suffrages pour les défunts sont aussi modifiés. Les laïcs qui ne récitent pas l'office divin ni le petit office de la Sainte Vierge, diront chaque jour douze *Pater, Ave* et *Gloria*. A la mort d'un confrère on récitera le tiers du Rosaire, les prêtres porteront son souvenir au Saint Sacrifice, et les laïcs la sainte communion pour obtenir au défunt le repos éternel.

Quant aux moyens intérieurs de sanctification personnelle, notons d'abord que la nouvelle Règle ordonne expressément de faire chaque jour l'examen de conscience, tandis que les Règles précédentes n'y faisaient qu'implicitement allusion. L'innovation la plus importante est celle que nous lisons au paragr. V : « Ils s'approcheront tous les mois des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie (1) ». Si, au temps de S. François où la piété était fort affaiblie, se confesser et communier trois fois par an était un véritable progrès spirituel, aujourd'hui au contraire où s'est répandue parmi tous les fidèles la sainte habitude de la communion fréquente, on comprend que les Tertiaires, visant à une plus haute perfection, doivent recourir plus souvent encore aux sources de la pénitence et du divin amour.

Du jour où Léon XIII prescrivit la communion mensuelle dans la Règle du Tiers-Ordre, le mouvement entraînant les fidèles vers la Sainte Table s'accentua toujours davantage et aboutit aux règles données par son successeur Pie X. C'est ainsi que de fort nombreux Tertiaires prirent l'habitude si louable de recevoir Notre Seigneur chaque jour ou chaque semaine ou du moins aux jours auxquels est attachée une Indulgence plénière.

De même les prescriptions qui concernent les devoirs Sociaux portent bien la marque de notre temps. Le premier de tous est le bon exemple que doivent les Tertiaires non seulement dans leur famille (2) mais encore dans la vie publique. En quelques mots, la Règle de Léon XIII expose les obligations positives et négatives qui dérivent du devoir de l'exemple. Obligations positives :

(1) Déjà en 1628, Urbain VIII avait prescrit la communion mensuelle aux Tertiaires qui étaient sous la juridiction des Mineurs-Conventuels.

(2) La première Règle et la Règle de Nicolas IV prescrivaient aux Tertiaires d'exhorter leur famille au service de Dieu.

Digitized by Google

promouvoir les exercices de piété et les bonnes œuvres, maintenir entre eux et avec les autres la charité et la bienveillance, étouffer les discordes. Obligations négatives : fermer leurs maisons aux livres et journaux qui peuvent faire grief à la vertu, en interdire la lecture à leurs subordonnés (1), fuir toute parole malsonnante, déshonnête ou bouffonne.

Prescriptions vraiment opportunes et qui, fidèlement pratiquées, permettront aux Tertiaires de combattre victorieusement les deux grands maux de notre époque : le respect humain, l'indifférence religieuse, la haine de classes, la mauvaise presse et les conversations mauvaises. Elles mettent en pleine lumière ce que doit être dans la vie de famille et la vie publique la note caractéristique du Tiers-Ordre Franciscain : un zèle généreux et actif pour coopérer partout, par les exercices de piété, le bon exemple et les bonnes œuvres, à la restauration ou à l'extension du règne de Jésus-Christ, au triomphe évangélique de la mortification, de la charité et de la paix.

Le Chapitre III de la nouvelle règle a trait au fonctionnement régulier d'une congrégation, et par suite aux offices, à la visite, aux pénalités, aux manquements et aux dispenses. Les attributions du Visiteur qui reste la première autorité intérieure de l'Ordre sont décrites tout au long. Il devra appartenir au Premier Ordre ou au Tiers-Ordre Régulier de S. François. Comme dans la Règle de Nicolas IV, cet office est interdit aux laïcs. Le Visiteur doit, au moins une fois l'an, visiter d'office la Fraternité, avertir et corriger les délinquants, accorder les dispenses ou commutations convenables. La nomination du Visiteur regarde le Gardien des Frères-Mineurs auquel on en fera la demande. En outre les Supérieurs ordinaires du Premier Ordre et du Tiers-Ordre régulier ont plein pouvoir pour juger de l'opportunité des dispenses (2).

Telles sont les modifications les plus importantes apportées par Léon XIII à la Règle du Tiers-Ordre. Comme on le voit, elles laissent parfaitement intact l'esprit propre de l'Ordre de la Pénitence tel qu'il fut institué par le Séraphique Père. Bien

(1) *Les Tertiaires et la Presse* dans les *Annali Francescani*, 1918, p. 284.

(2) Le Chap. III de la nouvelle Règle qui contient six paragraphes se retrouve dans les Chap. XV-XVI, et XVIII-XX de la Règle de Nicolas V. Les fonctions des autres officiers : commissaire, ministre, assistants, discrets, secrétaire, caissier, maître des novices sont très bien décrites par le P. N. Dal-Gal. *Il terz' ordine secolare*, o. c. p. 155 ss. ; P. Eugène d'Oisy o. m. cap. *Directoire canonique spirituel et doctrinal*, Paris, 1912 ; *Manuel du Tiers-Ordre de S. François*, p. 200, Paris, 1912 ; P. H. M. Mileta, *Enchiridion*, o. c. p. 56 ss.

Digitized by Google

plus elles n'ont fait que l'accentuer encore, en insistant spécialement sur la mortification, la modestie, les exercices de piété, les bonnes mœurs, la lutte contre la mauvaise presse et le bon exemple. Les actes des divers congrès nationaux et internationaux du Tiers-Ordre, spécialement celui qui fut tenu à Rome en septembre 1900, les décrets des SS. Congrégations Romaines comme les plus récentes déclarations pontificales, ont confirmé solennellement la pleine identité de l'idéal Franciscain d'hier et d'aujourd'hui.

Au cours des sept derniers siècles, la Société chrétienne a subi des changements fréquents et profonds : d'où la nécessité d'adapter le Tiers-Ordre aux diverses circonstances de lieux, de temps, de personnes. Mais, si depuis S. François jusqu'à nous les conditions religieuses et sociales ont changé, si les institutions politiques, les constructions philosophiques et les théories économiques destinées à améliorer l'humanité ont disparu aussitôt que nées, parfois avec une rapidité vertigineuse, la nature et la mission du Tiers-Ordre sont demeurées immuables parce que fondées non sur les variations ou les vaines hypothèses d'une sociologie matérialiste, mais sur les principes immortels de l'Evangile qui, comme son divin auteur était hier, est aujourd'hui, sera dans tous les siècles : *Jesus Christus heri et hodie ipse et in saecula* (ad Hebr. XIII, 8).

(A suivre.) P. FRÉDÉGAND
O. M. C.

Digitized by Google

S. FRANÇOIS ET L'ÉVANGILE [1]

Les disciples de S. François parlent d'un changement, survenu dans la vie de leur maître, et l'appellent sa conversion (2). Ils entendent simplement par là que S. François passa de la vie mondaine à la vie ascétique. C'est ainsi que, chez les moines d'Occident, l'entrée dans un Ordre religieux est toujours désignée sous le nom de conversion (3). Qu'à ce changement de vocation se liât une transformation totale dans la personne de François, Thomas de Celano et les *Trois Compagnons* le rapportent avec force détails (4). François lui-même va si loin qu'il appelle : « sa vie de péché », les années qui précédèrent sa conversion, par opposition à la vie évangélique de pénitence qui la suivit (5). S'il jetait un regard en arrière sur son passé, il ne découvrait rien dans sa jeunesse, qui fût de nature à exciter dans une âme ordinaire des sentiments de repentir ou de conversion. Ses péchés consistaient dans des pensées et des habitudes trop mondaines. D'un caractère gai, il se débordait en exubérance naturelle et en saine joie juvénile. Chants des troubadours, chansons de geste provençales, fabliaux,

(1) Nous publierons, dans la suite, une série d'articles, qui se rapportent au même sujet : « S. François d'Assise et l'Esprit franciscain ». Le T. R. P. Eusèbe de Bar-le-Duc, ex-provincial de Lyon, a eu la bonté de traduire ce travail pour les *Études franciscaines*, qui en auront la primeur.

(2) Thom. Cel. I. n. 21 ; II, n. 2 (éd. du P. Édouard d'Alençon ; traduction française de M. Fagot). S. Clara : *Regula sororum pauperum*, c. 6, dans : Sbaralea : *Bullar, francisc.* I. 674. Jordanus a Jano : *Chron.* n. 1).

(3) Cf. *Regula S. Benedicti*, c. 58, et les preuves nombreuses fournies par Ducange-Charpentier : *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, sub vocab. « conversio ». Ste Claire d'Assise elle-même appelle *(Loc.cit.* c. 1) sa propre entrée dans le cloître une conversion.

(4) Thom. Cel. I, n. 3-22 ; II, n. 3-25.

(5) *Testament*, *opusc.* éd. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi* 36. Lemmens, *Opuscula S. P. Francisci* (Bibl. franc. asc.) 37. Traduction française par P. Ubald d'Alençon. *Les Opuscules de S. François*. Paris, 1905.

Digitized by Google

sirventes, son imagination et son cœur en étaient pleins. Il aimait de parcourir, en chantant, à la tête de la jeunesse « dorée », les rues de sa ville natale, d'être fêté comme le roi de la jeunesse, de porter des vêtements précieux et de donner à ses compagnons de somptueux festins (1). Telles sont les fautes qu'on trouve au printemps de sa vie et dont il dira plus tard : « Lorsque j'étais dans les péchés... »

Toutefois, même à travers ces ombres, il perce quelques rayons de soleil qui font pressentir ses dons naturels et la grâce surnaturelle de la vocation à la vie évangélique.

Et d'abord une *pureté de mœurs* qui ne subit jamais d'altération. Ses familiers les plus intimes rendent de lui ce témoignage : Il était, naturellement et par le fait d'une généreuse résolution, courtois dans ses manières et dans son langage. Personne n'entendit jamais de lui une parole blessante ou honteuse. Si enjoué et si folâtre qu'il fût, il s'était fait une loi de ne jamais répondre à des plaisanteries peu séantes. Aussi le tenait-on en haute estime dans la province et beaucoup de ceux qui le connaissaient, disaient qu'il deviendrait quelque chose de grand (2). On ne trouve nulle part, dans cette période de son existence, aucun indice qu'une atteinte quelconque ait troublé sa conscience (3).

A cette vertu s'ajoutait *le mépris des richesses*. Fils d'un gros marchand drapier, nommé Pierre Bernardone, François était né et avait été élevé dans le bien-être. Devenu jeune homme, il se livra au négoce avec son père et obtint un succès qui donnait les plus belles espérances. Toutefois, selon la remarque de Thomas de Celano, il avait une qualité qui ne convient en aucune façon aux commerçants : il était généreux à l'excès et versait dans la prodigalité. « Il aimait les jeux, les plaisanteries, les bouffonneries, les vêtements efféminés et flottants; très riche, pas avare, mais prodigue, loin de thésauriser, il dissipait sa fortune; très avisé quand il traitait les affaires, il jetait ensuite l'argent à pleines mains (4). Il se montrait très dépensier pour lui et pour ses amis, pour les pauvres et pour les nécessiteux. Ses parents se virent souvent obligés de lui adresser des reproches

(1) Thom. Cel. I, n. 1-3. *Tres Socii*, l. c. n. 1-2. éd. Faloci-Pulignani, *Miscellanea francescana*, VII.

(2) *Tres Socii*, n. 2.

(3) Henri Tilemann : *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*. Leipzig, Berlin, Teubner, 1914, p. 201.

(4) Thom. Cel. I. n. 2.

Digitized by Google

sur les dépenses exagérées qu'il faisait, comme s'il eût été le fils, non d'un marchand, mais d'un grand prince (1).

Enfin, il avait l'*âme vraiment chevaleresque*. C'est là un point que ses biographes ne manquent jamais de mettre en lumière. La libéralité dont nous venons de parler et qu'il poussait au-delà des bornes, François la tenait, au fond, pour un signe distinctif du chevalier. Et le rôle de chef que ses compagnons lui décernaient dans leurs fêtes où lui-même se plaisait, ne fait-il pas songer à la chevalerie et à l'empressement avec lequel elle recherchait les distinctions et les honneurs ? Elle était bien chevaleresque aussi l'inclination qui portait irrésistiblement le jeune François vers les expéditions militaires, où il faut dépenser de violents efforts et même s'exposer aux blessures et à la mort. Il n'avait que vingt ans (1202), quand il prit part à la terrible guerre qui éclata entre Assise et Pérouse ; il y fut fait prisonnier avec ses compagnons d'armes. Il les surpassa tous en courage chevaleresque, pendant l'année que dura leur captivité. Tandis que ces derniers tombèrent dans l'abattement, François ne perdit pas un seul instant sa joyeuse humeur et même il se railla gaiement de son cachot et de ses fers. Comme ses compagnons l'en reprenaient, il leur dit avec vivacité : « Que voulez-vous ? J'ai bien sujet de me réjouir. Ne savez-vous pas que le monde entier me vénérera comme Saint ? » Il réussit toujours, à l'instar d'un aimable chevalier, à remonter le courage des prisonniers, à faire rentrer dans l'ordre les esprits turbulents et à régler les différends qui s'élevaient entre eux (2).

Il est hors de doute que ces trois qualités caractéristiques : sa pureté de mœurs, son mépris des biens purement matériels et son esprit chevaleresque rendaient le jeune François tout à fait propre à la vocation évangélique, laquelle suppose la pureté du cœur, le détachement des choses terrestres et, à cause de cela, n'est le partage que des âmes héroïques.

Néanmoins, avant de s'engager dans cette vocation, François devait écarter de sa route deux puissants obstacles : son amour des joies mondaines et son attachement à la chevalerie du siècle. Nous verrons bientôt comment le Christ transforma, dans l'idéal de François, la chevalerie terrestre en chevalerie spirituelle. (Cf. Chap. II.) Mais, comment, sous l'action de la grâce, ses désirs des joies vaines et sensuelles s'évanouirent-ils

(1) *Tres Socii*, n. 2.
(2) Thom. Cel. II, n. 4. *Tres Socii*, n. 4.

Digitized by Google

complètement ? voilà ce qu'il nous faut dire, afin d'esquisser le tableau intérieur de sa conversion.

Dans le fond, l'ivresse des sens ne pouvait contenter une nature aussi richement douée que l'était François. La gravité des manières qu'il avait alliée, pendant sa captivité, à une joyeuse humeur, faisait de plus en plus valoir ses droits. Bientôt, une maladie qui dura de longs mois, ébranla tout ensemble et son corps et son âme. Quand, enfin, il entra en convalescence, — c'était probablement dans sa vingt-troisième année, — et que appuyé sur un bâton, il sortit de sa demeure, le monde avait perdu pour lui tout son charme d'autrefois. Ni la beauté des champs et des vignes, ni les sites riants du paysage ne lui disaient plus rien. Tout lui parut complètement changé, parce qu'une grande transformation s'était d'abord opérée en lui. Il s'étonnait de ce changement des choses et dès qu'il eut recouvré ses forces il essaya d'échapper à l'emprise divine (1). Assailli de projets terrestres, il se mit en route pour la Pouille, où il allait chercher aventure (2). Toutefois, plus il avançait, plus il devenait pensif (3). A peine fut-il arrivé à Spoleto, que Dieu lui donna l'ordre de repartir pour Assise, où il lui serait indiqué ce qu'il devrait faire. Le commandement divin était si formel que François prit aussitôt le chemin du retour (4). Il venait de rentrer chez lui, quand ses amis le pressèrent de régler l'ordonnance d'une de leurs fêtes. Il hésita, puis répondit à leur invitation. Après le festin qui fut magnifique, la bande joyeuse se répandit, en chantant, comme elle l'avait fait bien des fois, dans les rues d'Assise. François, le sceptre du roi de la fête à la main, suivait à une certaine distance, silencieux et recueilli. Soudain, il reçut la visite de Dieu : une telle douceur envahit son âme que, devenu étranger aux choses extérieures, il s'arrêta sans voix, sans mouvement (5).

A partir de cet instant, il se montra plus méditatif et plus intérieur. Il commença d'être pris de dégoût et pour lui-même, et pour tout ce qu'il avait aimé jusqu'alors. Cela, évidemment, ne se fit que peu à peu, puisqu'il n'était pas encore affranchi des vanités du monde. Mais, il se déroba de plus en plus au tumulte des affaires, rechercha le commerce de Dieu et s'en

(1) Thom. Cel. I, n. 3-4.
(2) Thom. Cel. I, n. 5. *Tres Socii*, n. 5.
(3) *Tres Socii : Loc. cit.*
(4) *Tres Socii*, n. 6. Cf. infra Chap. II.
(5) *Tres Socii*, n. 7.

Digitized by Google

alla prier presque chaque jour dans une grotte solitaire, hors de la ville, emporté qu'il était par une force irrésistible et rempli d'une divine suavité (1). Il y endura cependant d'indicibles souffrances, parce qu'il n'était pas fixé sur sa nouvelle vocation. Pensées et projets se pressaient à flots dans son esprit et y soulevaient des tempêtes. Il les examinait, puis les approuvait ou les rejetait. Brûlant de ferveur et de saintes résolutions pour l'avenir, il se consumait en regrets sur sa vie passée (2). Qu'il dût totalement renoncer au monde et s'engager sans réserve au service de Dieu, il le savait bien, mais c'était tout.

Un jour, enfin, — il était alors dans sa vingt-cinquième année (3), — après qu'il eut imploré avec une pleine confiance la miséricorde de Dieu, le Seigneur lui montra ce qu'il devait faire. Sa joie fut si grande qu'il ne put tenir cachés plus longtemps les sentiments de son cœur. Il ne parlait toutefois de son bonheur que d'une façon énigmatique, de sorte que les gens se disaient : « Il rêve à un précieux trésor qu'il pense découvrir ou bien il songe à prendre femme. » Et, d'ordinaire, il répondait : « Oui, mais celle que j'épouserai est si noble, si riche, si belle qu'il n'y en a pas de pareille au monde » (4). En effet, remarque Thomas de Celano, l'Ordre qu'il fonda est l'épouse immaculée de Dieu, et le royaume du ciel est ce précieux trésor qu'il rechercha si ardemment. Il était nécessaire, en effet, qu'il répondît pleinement à la vocation évangélique, celui qui devait être ministre de l'Evangile, dans la foi et la vérité (5).

François découvrit alors nettement le plan de sa vocation.

(1) *Tres Socii*, n. 8. Thom. Cel. I, n. 6.

(2) « Maximam sustinebat animi passionem, et donec opere compleret, quod conceperat corde, quiescere non valebat. Cogitationes variae sibi invicem succedebant, et ipsarum importunitas eum duriter perturbabat. Ardebat intus igne divino, et conceptum ardorem mentis celare de foris non valebat. Poenitebat eum peccasse tam graviter et offendisse oculos maiestatis, nec iam eum mala praeterita seu praesentia delectabant, sed nondum plene receperat continendi fiduciam a futuris ». Thom. Cel. n. 6.

(3) Thom. Cel. I, cf. n. 2 et n. 6-7.

(4) « Quadam vero die cum Domini misericordiam plenissime invocasset, ostensum est ei a Domino, quid ipsum agere oporteret. Tantoque deinceps repletus est gaudio, quod non se capiens prae laetitia, etiam nolens ad aures hominum aliquid eructabat. Sed licet prae magnitudine inspirati amoris silere non posset, cautius tamen aliquid et in aenigmate loquebatur... Putabant homines, quod uxorem ducere vellet, ipsumque interrogantes dicebant : Uxoremne vis ducere, Francisce ? Qui respondens eis aiebat : Nobiliorem et pulchriorem sponsam, quam unquam videritis, ducam, quae caeteris forma praeemineat et sapientia cunctas excellat ». (Thom. Cel. I, n. 7. *Tres Socii*, n. 7.)

(5) *Loc. cit.* n. 7.

Digitized by Google

Mais, comment devait-il le comprendre et le réaliser ? Cela restait encore un mystère pour lui et il s'écoulera près de trois années (1), avant que le mystère s'éclaircisse. En attendant, il s'applique avec le plus grand zèle à se conduire d'après les enseignements reçus, en se détachant totalement des choses terrestres, et à utiliser sans relâche les nouvelles lumières qui lui viennent d'en haut, afin de s'approcher davantage de la vocation à laquelle Dieu le destine. Ses plus anciens biographes ont noté minutieusement les progrès qu'il fit les années suivantes (2). Lui-même d'ailleurs les indique avec netteté, au commencement de son Testament :

« Le Seigneur m'a donné, à moi, Frère François, la grâce de commencer ainsi à faire pénitence : j'étais dans les péchés, et il me semblait très amer de voir des lépreux ; et le Seigneur lui-même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps.

« *Et après,* je tardai peu et je sortis du siècle. Et le Seigneur me donna une si grande foi aux églises, que j'adorais ainsi avec simplicité et je disais : « Nous vous adorons, très saint Seigneur Jésus-Christ, ici et dans toutes vos églises qui sont sur toute la terre, et nous vous bénissons d'avoir racheté le monde par votre Sainte Croix.

« *Ensuite,* le Seigneur me donna et me donne encore une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine, à cause de leur caractère, que, s'ils me persécutaient, c'est à eux-mêmes que je veux recourir.

« Et *après* que le Seigneur m'eût donné des Frères, personne ne me montra ce que je devais faire et le Très-Haut me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Evangile. Et je la fis écrire en peu de paroles et simplement, et le Seigneur Pape me la confirma » (3).

François expose ici avec simplicité comment s'est formé en lui l'homme nouveau. Sa compassion naturelle s'élève, sous la conduite de Dieu, à la pratique héroïque de la charité. Cette pratique héroïque de la charité envers les lépreux le conduit à une vie religieuse plus intérieure, plus intense, et celle-ci se manifeste par un respect et une dévotion filiale et naïve

(1) Thom. Cel. I, n. 21.
(2) Thom. Cel. I, n. 8-21. *Tres Socii,* n. 8-25.
(3) *Testam. Opusc.* éd. Boehmer, p. 36 sq. Lemmens, p. 77 sq.

Digitized by Google

envers les églises, les prêtres et le très saint Sacrement de l'autel. Enfin, cette vie religieuse, si intérieure et si intense, trouve son épanouissement, quand Dieu amène François à l'établir ainsi que son Ordre sur le fondement de la perfection, c'est-à-dire sur le saint Evangile de notre Sauveur.

C'était le 24 Février 1209 (1). François assistait, à la Portioncule, au saint sacrifice de la messe. A l'Evangile, il entendit lire les paroles que Notre Seigneur avait adressées aux Apôtres, en les envoyant prêcher. Il alla, aussitôt après la messe, en demander l'explication au prêtre. Celui-ci la lui donna point par point et quand François apprit que le disciple du Christ ne doit posséder ni or, ni argent, ni aucune monnaie ; ne porter en voyage ni besace, ni bourse, ni bâton ; n'avoir ni souliers, ni double vêtement ; mais qu'il doit prêcher le royaume de Dieu et la pénitence, il fut transporté de joie et s'écria : « Voilà ce que je veux ! voilà ce que je cherche et ce que je désire faire de tout mon cœur ». Et à l'instant, il quitte sa chaussure, jette le bâton qu'il tenait à la main, remplace par une corde sa ceinture de cuir et se confectionne un vêtement d'étoffe grossière sur lequel il coud une croix. Avec le même empressement et le même respect il mit en pratique tous les conseils qu'il avait entendus. « Car, ajoute son biographe, il n'était pas de ceux qui restent sourds aux conseils évangéliques, mais confiant à sa mémoire tout ce qu'il avait appris, il s'efforçait de l'accomplir à la lettre » (2).

Quelques semaines plus tard, ses premiers compagnons s'adjoignirent à lui : c'étaient Bernard de Quintavalle et Pierre de Catane. Désireux de se convaincre que ceux-ci et que tous ceux qui entreraient à l'avenir, dans sa compagnie devaient vivre selon l'Evangile, François se fit ouvrir par trois fois, au hasard, le livre sacré et, chaque fois, il tomba sur le passage qui rapporte la mission des Apôtres. Il vit dans ce fait une indication providentielle et, se tournant vers ses disciples, il leur dit : « Mes frères, voilà quelle sera notre vie et notre règle ; quelle sera aussi la vie et la règle de tous ceux qui, dans la suite, voudront

(1) Pour la chronologie de la vie de S. François, nous renvoyons au P. Léon Patrem : *Chronologia di San Francesco*, dans : *Miscellanea francescana*, vol. IX (1902), fasc. 3. Boehmer : *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi*, Tübingen, Mohr, 1904, 123 ff. Fischer : *Der hl. Franziskus von Assisi während der Jahre 1209-1221*, *Freiburger historische Studien* 4, 1907. P. Pascal Robinson : *Quo anno Ordo fratrum Minorum inceperit*, dans : *Archivum franciscanum historicum II* (1909) 181-196. Le P. Dominique Mandic, O. F. M. fera paraître prochainement un important travail sur la chronologie de S. François.

(2) Thom. Cel. I, n. 22. *Tres Socii*, n. 25. S. Bonav. c. 3, n. 1.

Digitized by Google

se joindre à notre compagnie. Allez donc et accomplissez ce que vous venez d'entendre (1). C'était le 16 Avril 1209. Ce jour là, l'Ordre franciscain prit naissance. « A partir de ce moment, ajoutent les *Trois Compagnons*, ils vécurent ensemble selon la forme du saint Evangile que le Seigneur leur avait montrée. Aussi François dira-t-il plus tard dans son Testament : « Le Seigneur lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Evangile » (2).

Lorsque François et ses disciples eurent, comme les Apôtres, atteint le nombre de douze, ils se rendirent tous ensemble en pèlerinage à Rome, pour faire approuver par l'Eglise leur genre de vie (1210). François montrait par là avec quelle netteté et quelle sûreté il avait, dès la première heure, saisi l'idéal évangélique et avec quelle tenace énergie il s'y attachait. Malgré toutes les objections que lui fit son protecteur, le pieux et influent Cardinal Jean Colonna de S. Paul, il resta inébranlable et il lui opposa cette seule réponse, à savoir qu'il était appelé par l'ordre de Dieu à vivre selon l'Evangile. Le Cardinal alla finalement trouver Innocent III et lui dit : « J'ai rencontré un homme très parfait : il est résolu à vivre selon la forme du saint Evangile et à suivre à la lettre les conseils évangéliques. Je ne doute pas que Dieu ne veuille se servir de lui pour restaurer la vraie foi de l'Eglise dans le monde entier ». Le Pape, lui aussi, mit à l'épreuve l'invincible constance de l'homme évangélique ; après quoi, il entra dans ses desseins et confirma oralement la Règle du nouvel Ordre (3).

Cette Règle primitive des Frères Mineurs n'est malheureusement pas venue jusqu'à nous. Nous savons toutefois qu'elle ne contenait qu'un petit nombre de textes tirés de l'Evangile, auxquels François avait ajouté seulement quelques préceptes qu'il n'était pas facile d'éluder. Le saint Fondateur le déclare expressément : « Le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Evangile. Et je la fis écrire en peu de paroles et simplement, et le Seigneur Pape me la confirma » (4). Thomas de Celano précise ce renseignement : « Voyant, dit-il, que chaque jour, le Seigneur augmentait leur nombre, le bienheureux François écrivit pour lui et ses frères

(1) *Tres Socii*, n. 28 sq. Cf. Thom. Cel. I, n. 24. II, n. 15. *Vita fr. Aegidii : Anal. franc.* III, 75. S. Bonav. c. 3, n. 3-4.

(2) *Tres Socii*, n. 29.

(3) Thom. Cel. I, n. 32 sq. II, n. 16 sq. *Tres Socii*, n. 46-51.

(4) *Testam. Opusc.* éd. Boehmer, 37. Lemmens, 79.

Digitized by Google

présents et futurs, simplement et en peu de mots, une règle de vie, composée en majeure partie d'expressions mêmes du saint Evangile, qu'il désirait uniquement pratiquer dans la perfection. Il y ajouta pourtant quelques prescriptions absolument nécessaires pour une vie sainte en commun (1). » S. Bonaventure fait encore mieux ressortir que l'observance de l'Evangile était le solide fondement de cette Règle primitive et que les quelques préceptes ajoutés par S. François, étaient indispensables pour établir parmi les Frères l'uniformité de la vie (2). Quels furent au juste ces préceptes ? On n'est pas fixé à cet égard, mais il est certain que l'élément constitutif de la Règle primitive a été fourni par les passages de l'Evangile où le Christ envoie ses Apôtres prêcher la pénitence et le royaume de Dieu (3), et leur prescrit la pauvreté parfaite et le renoncement au monde (4).

Ces ordonnances très sommaires suffirent dans les premiers temps où le nombre des Frères était restreint et leur champ d'action limité. Mais plus leur compagnie s'accrut, plus se fit sentir le besoin d'étendre et de transformer les règlements. On avait déjà proposé et adopté des additions, au premier Chapitre de la Pentecôte (1212), « afin de pouvoir observer exactement la Règle et l'Evangile » (5). La même chose eut lieu dans les autres Chapitres qui se tinrent pendant les premières décades de

(1) Thom. Cel. I, n. 32. *Tres Socii*, n. 51. *Biographus Secundus* : Act. SS. Oct. T. II, p. 589, col. 1.

(2) « Cernens autem famulus Christi paulatim accrescere numerum fratrum, scripsit sibi et fratribus suis simplicibus verbis formulam vitae, in qua sancti Evangelii observantia pro fundamento indissolubili collocata, pauca quaedam alia inseruit, quae ad uniformem vivendi modum necessaria videbantur ». *Leg.* c. 3, n. 8.

(3) Thom. Cel. I, n. 22.

(4) Thom. Cel. *Loc. cit. Tres Socii*, n. 29. Les essais de reconstruction de la Règle Franciscaine primitive n'ont généralement pas conduit à des résultats satisfaisants. Cependant, celle que propose Vlastimil Kybal (*Die Ordensregeln des hl. Franz von Assisi*, Leipzig, Teubner 1915, 1-16) se rapprocherait assez du texte original, tandis que celles de Karl Muller (*Die Anfänge des Minoritenordens*, Fribourg-en-Brisg. Mohr, 1885, 4 f. 185-188), de H. Boehmer (*Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi*, Tübingen, Mohr, 1904, LV. 88 ff) et de F. Cuthbert, O. M. C. (*The primitive Rule of St. Francis*, dans : *Life of St. Francis of Assisi*, Londres, 1913, App. I, p. 393-403) sont des essais beaucoup trop développés.

(5) « In Pentecoste conveniebant omnes fratres apud S. Mariam de Portiuncula, qualiter melius possent regulam observare... Sanctus autem Franciscus faciebat admonitiones, reprehensiones et praecepta, sicut ei iuxta consilium Domini videbatur..., ut s. Evangelium et regulam quam promiserant, firmiter observarent ». *Tres Socii*, n. 57. Nous lisons dans l'*Anonymus Perusinus* (Act SS. Oct. T. II, 599, col. 1) : « In quo capitulo tractatur, qualiter possent aliam meliorem regulam observare ».

Digitized by Google

l'Ordre (1). Le Cardinal Jacques de Vitry dit d'une façon générale que les Frères se réunissaient une fois par an dans un endroit déterminé pour se réjouir et vivre ensemble dans le Seigneur, et, avec le conseil d'hommes recommandables, rédiger pour eux et publier de saintes constitutions, qui sont confirmées par le Seigneur Pape (2).

Enfin, au Chapitre de la Pentecôte de 1221, François présenta une nouvelle Règle qu'il avait revisée et qui contenait vingt-quatre chapitres, les uns plus courts, les autres plus longs (3). Toutes les ordonnances qui avaient été portées les années précédentes et qui étaient encore en vigueur, y furent réunies et coordonnées pour former un tout.

On ne se permit pas cependant d'ébranler le fondement évangélique. Tout au contraire, François chargea Fr. Césaire de Spire, écrivain habile, de prouver par le rapprochement des textes que chaque précepte de la nouvelle Règle répondait à l'Evangile (4). Elle débute par ces paroles significatives : « Ceci est la vie selon l'Evangile de Jésus-Christ que Frère François pria le Seigneur Pape Innocent de lui concéder et de lui confirmer. Et le Pape la lui concéda et confirma, à lui et à ses frères présents et à venir (5). » La somme des préceptes et des conseils qu'elle renferme est simplement présentée comme

(1) Voir les preuves dans Kybal : *Loc. cit.* 26-42.

(2) *Epistula data Januae*, Octobr. 1216, dans : Boehmer, *Analekten*, 94.

(3) Il était admis jusqu'à présent que la Règle de 1221 était la Règle primitive de 1210, à laquelle s'étaient ajoutées chaque année les ordonnances des Chapitres. (Sabatier : *Speculum perfectionis*, XXXVI sq. P. Van Ortroy, dans : *Analecta Bolland.* XXIV, 413. Lemmens : *Opuscula S.Francisci*, 160. Felder : *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Fribourg, Herder, 1904. p. 102). Mais Kybal (*Loc. cit.* 16-26) prétend que le texte de 1221 est une rédaction tout à fait nouvelle ou, comme l'avait déjà affirmé F. Cuthbert (*Loc. cit.* p. 263), une refonte complète. Non, on ne peut voir là, comme le pense Kybal (*Loc. cit.* p. 25), une règle nouvelle, indépendante de celle qui fut composée en 1210 et qui se développa progressivement pendant les dix premières années de l'Ordre. Un fait qui montre, abstraction faite de tout autre considération, combien le sentiment de Kybal manque de solidité, c'est que la Règle de 1221 est toujours désignée dans les manuscrits « comme la première Règle, approuvée sans Bulle par le Pape Innocent III († 1216). (Bohemer, p. 1. Lemmens, p. 24). Aussi, quand Kybal soutient (*Loc. cit.* p. 17) que l'indication donnée par les manuscrits repose sur une erreur et qu'il faut mettre cette erreur sur le compte d'une « pieuse fraude : pia fraus », on ne peut que s'étonner grandement de voir un historien d'ailleurs sérieux s'attacher à une opinion aussi arbitraire et aussi audacieuse.

(4) Jordan. a Jano : *Chronica*, n. 15. Fr. Jourdain insiste tout particulièrement (n. 9), sur les aptitudes de Césaire à bien s'acquitter de ce travail : « Ce Césaire, dit-il, étant encore clerc séculier, se montrait déjà un sectateur de la perfection évangélique ».

(5) « Haec est vita evangelii Jesu Christi, quam frater Franciscus petiit a domino

Digitized by Google

un commandement d'observer la vie évangélique (1). Et avant de la clore, François adresse de nouveau cette exhortation : « Conservez donc les paroles, la vie, la doctrine et le saint Evangile de Celui qui daigna prier son Père pour nous et nous manifester son nom » (2).

Cependant, la dernière main ne fut pas encore mise alors à la rédaction de la Règle. On commença de l'observer à partir de 1221 et cette observance pratique fit naître le désir de changer certaines prescriptions, d'en ajouter d'autres, d'abréger le tout et de le condenser. C'est pour cette raison que François se rendit au Monte-Colombo, accompagné de Frère Léon, son confesseur et secrétaire, et de Frère Bonizo, savant juriste de Bologne (3), et, après avoir passé, pour se préparer, quarante jours dans la prière et le jeûne (4), il fit écrire la Règle définitive, selon les inspirations qu'il recevait du Saint Esprit (5). Dès qu'un chapitre était rédigé, il se replongeait dans une fervente prière pour consulter le Seigneur et s'assurer que tout était conforme à l'Evangile (6). Et pour bien faire ressortir le caractère évangélique de son œuvre, pour rappeler vivement aux Frères qu'ils sont tenus, en vertu de leur vocation, d'observer l'Evangile dans toute sa perfection (7), il place au commencement et à la fin de la Règle cette solennelle déclaration : « La vie et la

Papa Innocentio concedi sibi et confirmari, et dominus Papa concessit et confirmavit eam sibi et suis fratribus habitis et futuris ». *Reg. I Opusc.*, éd. Boehmer, p. 1. Lemmens, p. 24.

(1) « Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi ». *Reg. I.* c. 1. *Opusc.* éd. Boehmer, p. 1. Lemmens, p. 25.

(2) « Teneamus ergo verba, vitam et doctrinam et Sanctum eius evangelium, qui dignatus est rogare Patrem suum et nomen eius nobis manifestare ». *Reg. I*, c. 22, *Opusc.* éd. Boehmer, p. 21, Lemmens, p. 56.

(3) *Spec. perf.* c. 1 et 2. Ubertin de Casale : *Arbor vitae*, lib. 5, c. 3. dans : Sabatier : *Spec. perf.* CXLIII.

(4) *Spec. perf.* p. 256.

(5) « Franciscus in montem quemdam cum duobus sociis, Spiritu sancto ducente, conscendit, ubi pane tantum contentus et aqua, ieiunans eam conscribi fecit secundum quod oranti sibi divinus Spiritus suggerebat. Quam cum de monte descendens servandam suo vicario commisisset et ille, paucis elapsis diebus, assereret per incuriam perditam, iterato sanctus vir ad locum solitudinis rediit eamque instar prioris, ac si ex ore Dei verba susciperet, illico reparavit ». S. Bonav. *Leg.* c. 4, n. 11.

(6) Ainsi Fr. Léon, dans : *Spec. perf.* c. 53.(D'après l'éd. de 1509, dans : Sabatier, p. 90). « B. Franciscus. dum fecit regulam, de omni capitulo separatim consulebat dominum, si esset secundum voluntatem suam ».

(7) « Ut sciant ministri omnes fratres teneri ad observandam perfectionem sancti evangelii, volo in principio et in fine regulae sit scriptum quod fratres teneantur sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi firmiter observare » *Spec. perf.* c. 3.

Digitized by Google

règle des Frères Mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ... Nous avons fermement promis d'observer le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ » (1).

Or, comme quelques Provinciaux étaient choqués de certaines dispositions de la Règle qui, à leur avis, dépassaient les forces humaines (2) et que François s'employait activement (3) à la faire approuver par le Souverain Pontife, (la chose eut lieu le 29 novembre 1223) il fut favorisé de la vision suivante : Il lui sembla qu'il venait de recueillir à terre des miettes de pain extrêmement ténues et qu'il devait les distribuer à la foule des frères qui l'entouraient, mourant de faim. Mais comme il n'osait distribuer des miettes si petites, craignant de voir glisser entre ses doigts cette fine poussière, une voix d'En-Haut lui cria : « François, fais *une* hostie de toutes ces miettes et donne-la en nourriture à ceux qui demandent à manger ». Il s'exécuta aussitôt. Ceux qui recevaient ce présent sans dévotion ou qui le dédaignaient après l'avoir reçu, lui apparaissaient aussitôt masqués de la lèpre. Au matin, le Saint fit part à ses compagnons de tout ce qu'il avait vu, se désolant de ne pas pénétrer le secret de cette vision. Peu de temps après, tandis qu'il prolongeait sa veille et sa prière, une voix du ciel se fit entendre : « François, lui disait-elle, les miettes de la nuit dernière, ce sont les paroles de l'Evangile ; l'hostie, c'est la Règle ; la lèpre, l'iniquité » (4).

Il fut en conséquence embrasé pendant toute sa vie du zèle le plus ardent pour la Règle. Il ne cessait d'en recommander l'observance à ses frères et il avait coutume de lui dire : « La Règle, c'est le livre de la vie, l'espérance du salut, la moëlle de l'Évangile, la voie de la perfection, la clef du Paradis, la

(1) Reg. II. *Opusc.* éd. Boehmer, p. 29, 35. Lemmens, p. 63, 74.

(2) Telle est du moins la tradition des Spirituels. enregistrée dans le *Spec. perf.* c. 1-3. Mais quand cette tradition affirme qu'ému par les réclamations des ministres, François se mit en devoir de faire des retranchements à la Règle qu'il venait de composer, elle tombe manifestement dans la légende. Il est certain que Fr. Elie, Vicaire de l'Ordre, et ceux de son parti, désiraient une mitigation de la Règle. S. Bonaventure l'affirme dans le passage déjà cité : Il y déclare que Fr. Elie égara par négligence l'exemplaire de la Règle que François lui avait remis et qu'ainsi le Saint fut obligé d'en rédiger une nouvelle,mais de tout point identique à la première. S. Bonav. *Leg.* c. 4. n. 11.

(3) « Tempore quo de regula confirmanda fiebat inter fratres collatio, Sancto de huiusmodi negotio vehementer sollicito talia monstrantur in somniis... » Thom. Cel. II. n. 209.

(4) Thom. Cel. *Loc. cit.* S. Bonav. *Leg.* c. 4. n. 11.

Digitized by Google

charte de l'éternelle alliance ». Il obligeait tous les frères à posséder la Règle et à la bien connaître. Ils la devaient repasser intérieurement pour qu'elle leur reprochât leur tiédeur et leur remît en mémoire leurs serments. Il leur enseignait à l'avoir toujours devant les yeux pour discipliner leur vie et, qui plus est, à mourir avec elle (1).

L'idéal de S. François était donc « la vie selon l'Evangile », « selon la forme du saint Évangile », « selon la perfection de l'Evangile ». Quant au sens exact qu'il attachait à ces expressions, les explications qui précèdent nous le font assez connaître et les Règles de l'Ordre le manifestent particulièrement. Des phrases comme les suivantes (2) formaient déjà la substance de la Règle primitive : « Ceci est la vie selon l'Évangile de Jésus-Christ... vivre en obéissance, en chasteté, sans propre, et suivre la doctrine et les traces de Notre Seigneur Jésus-Christ qui a dit : Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel ; puis venez et suivez-moi (3). Et Encore : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (4). Et ailleurs : « Si quelqu'un veut venir à moi ; sans haïr son père, sa mère, son épouse, ses fils, ses frères et ses sœurs, et sa vie elle-même, il ne peut pas être mon disciple » (5). « Et quiconque aura laissé son père, sa mère, ses frères et ses sœurs, son épouse et ses enfants pour moi, recevra le centuple en échange et possèdera la vie éternelle » (6). Ces mêmes phrases sont répétées textuellement dans la Règle de 1221 (7), et en abrégé dans celle de 1223 (8), qui fut approuvée par une Bulle pontificale. Ainsi les frères sont absolument tenus de remplir les obligations que le Sauveur impose aux apôtres et à tous les disciples qu'il appelle à la perfection évangélique (9). Et si les Franciscains ont à s'acquitter de ces

(1) Thom. Cel. II, n. 208.
(2) Kybal. 10 f.
(3) Matth. XIX, 21.
(4) Matth. XVI, 24.
(5) Luc. XIV, 26.
(6) Matth. XIX, 29.
(7) Bœhmer, p. 1. Lemmens, p. 24 sq. On ne trouve pas dans Lemmens ces mots du prologue : « evangelii Iesu Christi ». Ils ne se lisent pas non plus, il est vrai, dans les manuscrits du *Livre de la Portioncule*, comme on l'appelle, mais on les rencontre dans l'*Expositio Regulae* (1317, resp. 1321-1323) de Fr. Ange de Clarin, éd. P. Livarius Oliger, O. F. M. Quaracchi, 1912, p. 12.
(8) Bœhmer, p. 29. Lemmens, p. 63.
(9) Ces obligations que François fait passer de l'Évangile dans sa Règle,

Digitized by Google

très hautes obligations, on comprend d'autant mieux qu'ils soient tenus à l'égard des autres préceptes de l'Évangile. C'est donc à bon droit que François désignait les siens sous le nom « d'hommes évangéliques » (1). Non content d'avoir obligé ses frères à vivre selon l'Evangile, il fonda, dès 1212, un second ordre pour les femmes : l'Ordre des Pauvres Dames ou Clarisses (2). A elles aussi, autant que la chose pouvait se faire, il commanda d'observer l'Évangile à l'exemple et sous la direction des Frères (3). La première règle (formula vitae) qu'il leur donna ne contient qu'une seule phrase, mais combien elle est riche de sens ! « Comme par inspiration divine vous vous êtes faites les filles et les servantes du Très-Haut Père céleste, souverain Roi, et que vous avez pris l'Esprit saint pour époux, en choisissant une vie conforme à la perfection du saint Evangile, je veux et je promets d'avoir toujours par moi-même ou par mes frères, pour vous comme pour eux, un soin diligent et une sollicitude particulière » (4).

Mais, cette nouvelle fondation ne suffit pas encore à l'homme évangélique qu'était François. Et puisque lui-même et ses Frères pratiquaient et prêchaient l'Evangile ou, comme il disait d'ordinaire, « la pénitence » (5), il décida de réunir dans un

S. Bonaventure les appelle toujours (vg. *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, c. 2, n. 10, 17. *Opera* VIII, p. 400, 402. *Epistula de sandaliis apostolorum*, n. 15 *Opera* VIII, p. 390) : la Règle des Apôtres : Regula Apostolorum.

(1) *Tres Socii*, n. 51.

(2) Thom. Cel. I, n. 18-20. II, n. 176. *Tres Socii*, n. 60. Cf. Lemp : *Die Anfänge Klarissenordens*, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XIII, (1892), p. 181-245 ; XXIII (1902) p. 626-629 ; XXIV (1903) p. 323. Lemmens : *Die Anfänge des Klarissenordens*, dans : *Römische Quartalschrift*, XVI, (1902), p. 93-124. Wauer : *Entstehung und Ausbreitung der Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen*. Leipzig, 1906. Oliger : *De origine regularum Ordinis S. Clarae*, dans : *Archiv. francisc. histor.* V. (1912) p. 181-209 et 413-447. René de Nantes : *Les origines de l'Ordre de Sainte Claire*, Paris, 1912.

(3) « Ipsis (à sainte Claire et à ses compagnes) beatus Franciscus, quibus tanquam modo genitis non cibum solidum, sed qui videbat competere, potum lactis formulam vitae tradidit ». Lettre de Grégoire IX, du 11 mai 1238 à la B. Agnès de Prague, dans : Sbaralea : *Bullarium francisc.* I. Rome, 1759, p. 243.

(4) *Opusc.* éd. Boehmer, p. 35. Lemmens, p. 75.

(5) Il dit, par exemple dans son Testament (Boehmer, p. 36, 38. Lemmens p. 77, 80) : « Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere facere poenitentiam.... Ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam poenitentiam ». Les premiers Frères s'appellent eux-mêmes : « des pénitents : viri poenitentiales ». (*Tres Socii*, n. 37.) De même, les *Trois Compagnons* (n. 60) et Ste Claire appellent simplement la vie évangélique des Pauvres Dames « la Pénitence » : « Altissimus cor meum dignatus est illustrare, ut exemplo et doctrina beatissimi Patris nostri Francisci poenitentiam facerem ». (*Regula et vita sororum pauperum*, c. 6. Sbaralea : *Bullar. francisc.* I. p. 674.) Il est clair que si François appelle la

Digitized by Google

troisième Ordre (1221) les séculiers de l'un et l'autre sexe qui imitaient, autant que c'était possible, la vie évangélique des Franciscains. D'après les *Trois Compagnons* et S. Bonaventure, il y eut beaucoup de gens mariés, hommes et femmes, qui, sous la conduite des Frères Mineurs, firent « pénitence » dans le cercle intime de la famille et à qui, pour ce motif, François donna le nom de Frères de la pénitence : Fratres de poenitentia (1).

Le mouvement franciscain, on le voit, se présente avec un caractère éminemment évangélique. François voulait, par ses trois Ordres, ramener le peuple chrétien à une observance de l'Evangile aussi pure que possible (2). Les Frères Mineurs devaient marcher à la tête de tous non seulement pour prêcher l'Evangile dans le monde entier, mais encore pour l'observer

vie évangélique : « la pénitence » ou « vie de pénitence », c'est parce que, dans l'Evangile, Jean-Baptiste, le Christ et les Apôtres lui ont donné ce nom. Matt. III, 2. IV, 17. Luc. V. 32. XIII, 5. Act. Ap. II, 38 ; XI, 18 ; XVII, 30.

(1) « Similiter et viri uxorati et mulieres maritatae a lege matrimonii discedere non valentes, de fratrum salubri consilio se in domibus propriis arctiori poenitentiae committebant ». *Tres Socii*, n. 60. « Nam praedicationis ipsius (de saint François) fervore quam plurimi secundum formam a Dei viro acceptam novis se poenitentiae legibus vinciebant, quorum vivendi modum idem Christi famulus Ordinem fratrum de poenitentia nominari decrevit ». S. Bonav. *Leg.* C. 4, n. 6. Le secrétaire de S. Bonaventure, Fr. Bernard de Besse (*Liber de Laudibus B. Francisci.* (c. 7.) éd. P. Hilarin de Lucerne, p. 75 sq. *Annal. Franc.* III, p. 686 sq.) offre déjà des aperçus intéressants sur la vie du Tiers-Ordre. Sur ses commencements et sur la première Règle que lui donna S. François, cf. W. Goetz : *Die Regel des Tertiarordens*, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXIII (1902) p. 97-107. P. Mandonnet, O. P. : *Les Règles et le Gouvernement de l'Ordo de Poenitentia au XIIIe siècle*. Paris, 1902, dans : *Opuscules de critique historique*, I (1903) p. 143-250. K. Muller : *Zur Geschichte des Bussbrüderordens*, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXIII (1902) p. 496-524. Sabatier : *Regula antiqua fratrum et sororum de Poenitentia seu Tertii Ordinis sancti Francisci*, dans : *Opuscules de critique historique* I (1903) p. 1-30. H. Boehmer : *Analekten* XXXI-XXXV. P. Anastasius van den Wyngaert, O. M. : *De Tertio Ordine S. Francisci iuxta Marianum Florentinum*, dans : *Archiv. franc. historic.* XIII (1920) p. 3-77.

(2) L'opinion soutenue par Renan, Voigt, K. Müller, Sabatier et le P. Mandonnet, d'après laquelle François n'aurait pas voulu, au commencement, fonder un Ordre ecclésiastique, mais seulement une Fraternité ouverte à tout le monde, (Cf. Felder : *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Fribourg. Herder, 1904, p. 13. En français : *Histoire des études dans l'Ordre de S. François*. Traduction du P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris. Alph. Picard, 1908. p. 17, note 3) est aujourd'hui généralement abandonnée. Elle s'appuyait toutefois sur une idée très juste, à savoir que l'Institut, établi par saint François, devait non pas se renfermer dans le cadre habituel d'un Ordre monastique, mais pénétrer dans toutes les classes de la société et les « évangéliser ». En tout temps et jusqu'à Benoît XV lui-même, (Encyclique : *Sacra propediem* du 6 janvier 1921. *Act. Apost. Sedis* XIII (1921) p. 33-41), l'Eglise n'a cessé d'affirmer cette mission de l'Ordre franciscain, s'étendant au monde entier.

Digitized by Google

dans toute sa perfection. Voilà ce que voulut François et tel fut, pendant toute sa vie, son plus sublime idéal.

Ainsi compris, c'est-à-dire d'une façon aussi approfondie, aussi claire, aussi courageuse, aussi vivante, *cet idéal était complètement nouveau et appartenait en propre à S. François.*

Sa nouveauté et son caractère particulier ne viennent pas du fait que S. François considérait l'Evangile comme le gouvernail et la boussole de la vie chrétienne et de la sainteté morale. Comment un chrétien et surtout un fondateur d'Ordre pourrait-il jamais avoir à cet égard d'autre pensée ? Tout chrétien est tenu d'accomplir la loi morale évangélique, et le religieux a fait vœu, au surplus, d'observer les conseils évangéliques d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Il y a entre lui et les simples fidèles la même différence qu'entre les apôtres et les disciples du Christ. Aussi les SS. Pères n'hésitent pas à appeler la vie religieuse : la vraie, la seule vie évangélique et apostolique (1). Cette haute conception de l'état religieux s'affaiblit sans doute plus tard, par suite de la mondanité et du relâchement qui pénétrèrent de plus en plus dans la vie de l'Église ; mais il ne tarda pas à briller d'un nouvel éclat, au siècle des croisades. Peu de temps avant S. François, Rupert de Deutz († vers 1130) et S. Bernard Abbé de Clairvaux, écrivaient des pages débordantes d'enthousiasme sur le caractère apostolique du monachisme et des règles monastiques (2).

Cependant, aucun Fondateur d'Ordre, avant S. François, n'avait établi sa Règle sur l'Evangile, ni obligé expressément ses disciples à la pratique de l'Evangile, au sens le plus strict et le plus étendu du mot. Ni Pacôme, ni Basile en Orient, ni les instituteurs des familles religieuses qui fleurissent sous le haut moyen-âge chez les Francs et en Irlande, n'avaient proposé un tel but à leurs moines. Même les deux Règles célèbres, celle de S. Benoît et celle dite de S. Augustin, les seules qui fussent en vigueur au temps de S. François (3), ne faisaient de l'Evangile,

(1) Basil *Ep.* 295. Cassian. *Collat.* 21, 5, 33. Augustin. *C. Faust.* 5, 9. *Ep.* 220, 12. *In Ps.* 132, 9. *Sermo*, 356, 1. Chrysost. *Act. Apost.* hom. 11. 3.

(2) Ruperti Tuitiensis : *De vita vere apostolica*, passim, en particulier lib. 4. Migne : *Patrol. lat.* 170. 643 sq. Bernard. *Sermones de diversis*, 22, 2. 27, 3. 37, 7. Migne : 183, 595, 613, 642.

(3) Si nombreux que fussent alors les monastères et les Congrégations qu'ils abritaient, il n'y avait cependant que deux Règles et deux grandes familles religieuses. Les *moines* proprement dits (Bénédictins, Clunistes, Cisterciens ou Bernardins, Chartreux, etc.) vivant tous, depuis le VIIe siècle sous la règle de S. Benoît. Les Congrégations d'ermites et les clercs vivant en communauté adoptèrent, à partir du XIIe siècle, la Règle dite de S. Augustin qui venait d'être tirée des écrits du grand évêque d'Hippone. De là, leur nom d'Ermites de S. Augustin et de chanoines de S. Augustin, appelés aussi Clercs réguliers.

Digitized by Google

pris comme tel, le fondement de la vie claustrale. Elles ne se réclament jamais de ce fait que l'ordre est fondé sur l'Evangile, ni que le religieux est tenu, en vertu de sa profession, d'accomplir l'Evangile et d'imiter la manière de vivre des Apôtres. Elles vont même jusqu'à exclure sans façon des points très importants de la vie évangélique ou apostolique. Qu'on se rappelle par exemple, la *stabilitas loci* (ou vœu de demeurer toujours dans le même monastère) dont les anciens Ordres font profession, et l'activité extérieure que demande l'apostolat de la prédication et des missions.

S. François écarta donc résolument toute idée de faire des emprunts à ces Règles. Lui proposait-on de les prendre au moins pour modèles sur un point ou sur un autre, il répliquait : « Je ne veux pas que vous me parliez d'une autre Règle, qu'elle soit de S. Benoît, de S. Augustin ou de S. Bernard, ni que vous me proposiez une autre voie et une autre manière de vivre que celles que le Seigneur m'a miséricordieusement révélées et données » (1). Il ne se prêta pas même au désir que lui manifesta S. Dominique de réunir en un seul les deux Ordres mendiants qui venaient alors de prendre naissance : celui des Mineurs et celui des Frères Prêcheurs qui ont entre eux des liens de parenté si étroits (2).

François avait conscience que son Institut n'était pas un rameau détaché, ni un rejeton d'un autre Ordre, mais bien une création tout à fait nouvelle. Et parce qu'il en faisait remonter l'origine à une révélation divine (3), il s'attacha à cette conviction de toutes les fibres de son cœur. Pour rien au monde, il n'aurait voulu admettre une influence autre que celle-là. Il était sur le point de mourir et il exaltait encore la vie évangélique qu'il avait menée, la préférant à celle des autres Instituts (4). Il s'inquiéta toujours de conserver à ce céleste idéal sa force et sa pureté. Autant il était humble, doux,

(1) *Spec. perf.* c. 68. Cf. THOM. CEL. I, n. 32-33.

(2) THOM. CEL. II, n. 150. BERNARD. A BESSA : *Liber de laudibus B. Francisci*, p. 5. *Spec. perf.* c. 43. Telle est aussi la tradition des Dominicains : GÉRARD DE FRACHET : *Vitae Fratrum*, éd. REICHERT. Louvain, 1896. p. 10 sq.

(3) François eut la conviction, dès la première heure jusqu'à sa mort, que Jésus-Christ lui-même lui avait révélé la Règle de son Ordre : *Testamentum S. Francisci*. THOM. CEL. II, n. 15. *Anonymus Perusinus*, c. 10. *Tres Socii*, n. 29. S. BONAV. : *Leg.* c. 4, n. 11. *Spec. perf.* c. 68. ANGE DE CLARIN : *Expositio Regulae, Verba S. Francisci*, c. 5.

(4) « De patientia et paupertate servanda sermonem protraxit, ceteris institutis sanctum evangelium anteponens ». THOM. CEL. II, n. 216.

Digitized by Google

condescendant, autant il se montrait inflexible, quand il était question *de l'âme, de l'essence, de l'individualité de sa fondation, c'est-à-dire de son caractère évangélique.*

Ce caractère, François le saisit pleinement ; il s'en fit le défenseur et le réalisa. C'est là ce qui lui a donné et ce qui reste sa physionomie propre dans l'histoire du monde. Et parce qu'il a fait revivre l'Evangile et la primitive Eglise, il s'est attiré l'admiration de ses contemporains. Qu'un biographe écrive son histoire ou qu'un chroniqueur esquisse son portrait en quelques coups de pinceau, ils font toujours ressortir que son mérite essentiel est d'avoir, par sa vie et par la fondation de son Ordre, ramené le monde à l'Evangile. Thomas de Celano résume brièvement ses traits caractéristiques, quand il dit : « François fut l'homme de la vocation évangélique ; il fut en toute vérité et fidélité le ministre de l'Evangile. Son intention la plus arrêtée, son désir le plus ardent, son but suprême était en tout et toujours le saint Évangile (1). Dans l'éloge qu'ils lui consacrent, les *Trois Compagnons* déclarèrent avec autant de brièveté que de précision qu'il a été un parfait observateur de l'Evangile et un parfait imitateur des Apôtres : « François, l'homme apostolique, s'est très fidèlement attaché au Christ ; il a imité la vie des apôtres et marché sur leurs traces » (2). Beaucoup de nobles et de gens du commun, dit Walter de Gisburn, des clercs et des laïcs se mettaient à la suite du bienheureux François et marchaient sur ses traces. Ce saint Père leur enseignait à pratiquer la perfection évangélique, à endurer la pauvreté et à s'engager dans la voie d'une sainte simplicité. Il a écrit une Règle selon l'Évangile pour lui et pour ses frères » (3). L'évêque Jacques de Vitry, l'un des plus pieux et des plus savants religieux de son temps, encore sous le coup de l'impression que des relations personnelles avec François et ses fils avaient produite en lui, écrit ces lignes : « Je n'ai trouvé dans ces contrées (l'Ombrie) qu'une seule consolation : beaucoup de personnes des deux sexes, riches et séculières, abandonnaient tout pour le Christ et fuyaient le siècle : on les appelait les Frères Mineurs... Cette Religion est très répandue

(1) Thom. Cel. I, n. 7. 84.

(2) *Tres Socii*, c. 17. Bernard de Besse (c. 1, 5) rend le même témoignage : « Relictis denique omnibus, Christi vestigia devote secutus, veterem apostolorum vitam redivivis actibus innovavit suaeque religionis domum non super arenam temporalium, sed super petram Christi in paupertatis evangelicae perfectione fundavit ».

(3) Walter de Gisburn : *Chronica de gestis regum Angliae*, éd. *Monumenta Germaniae historica SS.* t. XXVIII, 631.

Digitized by Google

sur la terre, car elle imite expressément la forme de la primitive Eglise... Aux ermites, aux moines et aux chanoines, Dieu a ajouté récemment une quatrième Institution religieuse, un Ordre et une Règle sainte. Si toutefois nous considérons attentivement l'état et la condition de la primitive Eglise, nous dirons plutôt qu'il n'a pas ajouté une nouvelle Règle, mais qu'il en a renouvelé une ancienne ; qu'il a relevé et ressuscité une religion abattue et presque morte, au soir d'un monde qui tend à tomber, au moment où menace le fils de perdition ; qu'il a préparé de nouveaux athlètes pour lutter contre les périls actuels de l'Antéchrist, et garder et fortifier son Église. C'est vraiment la Religion des pauvres du Crucifié et un Ordre de prédicateurs : nous les appelons les Frères Mineurs... Ils s'efforcent avec tant de soin de reproduire en eux la religion, la pauvreté et l'humilité de l'Église primitive, ils puisent avec une soif et une ardeur telles aux eaux pures des fontaines évangéliques, qu'ils n'observent pas seulement les préceptes de l'Évangile, mais qu'ils suivent de près les conseils et s'appliquent à reproduire de toute façon la vie apostolique... Voilà le saint Ordre des Frères Mineurs, la Religion admirable et imitable de ces hommes apostoliques que Dieu a récemment suscités » (1).

Ainsi le retour à l'Evangile apparaît aux yeux des témoins comme le grand exploit, accompli par S. François. A coup sûr, le peuple chrétien croyait au divin message du Seigneur ; mais que de fois il n'en avait pas l'intelligence et en délaissait la pratique! Aussi existait-il, dans tous les cercles et à tous les degrés de la société, un affreux abîme entre la foi et la conduite de la vie. Les meilleurs hommes d'alors se lamentaient sans relâche d'un si malheureux état de choses. Mais, le pis était que la plupart ne voyaient pas cet abîme. Ils restaient insensibles à ce qu'il y a de grand dans l'Evangile, à ce qui lui est particulier, entraînés qu'ils étaient par l'habitude et la routine. Pour François, au contraire, chaque ligne du texte sacré avait une importance capitale.

Il en gravait vivement et profondément tous les mots dans son cœur, et à peine les avait-il lus ou entendus que sa pensée se portait aussitôt vers l'exécution. Telle parole marque-t-elle un précepte ou un conseil? s'adresse-t-elle à tous les hommes ou à une catégorie déterminée? vaut-elle pour toujours ou

(1) *Jacobi Vitriacensis* de B. Francisco eiusque societate testimonia, dans Bœhmer, 98, 101, sq. 105. Ces témoignages se trouvent dans deux Lettres de Jacques de Vitry, écrites en 1216 et en 1220, et dans son *Historia orientalis*, lib. II, c. 32,

Digitized by Google

seulement pour les temps apostoliques ? est-ce une image, une parabole ou bien le récit d'un fait réel ? Toutes ces questions d'exégèse sont inconnues à François. Il reçoit la parole de Dieu, l'entend selon ce qu'elle sonne et l'accomplit à la lettre, à moins d'en être empêché par les circonstances.

Il lit : « Donne à quiconque te demande » (1), et il enseigne à ses disciples à donner aux pauvres qui demandent l'aumône, leur capuchon ou la moitié de leur froc, s'ils n'ont pas autre chose sous la main (2). Il lit : « A celui qui veut t'enlever ta tunique, abandonne encore ton manteau » (3), et il se laisse arracher son unique manteau, sans opposer le moindre mot (4). Il lit : « Mangez ce que l'on vous présentera » (5), et il permet à ses Frères, conformément à l'Evangile et à l'encontre des prescriptions, concernant l'abstinence, jusqu'alors en vigueur dans tous les Ordres religieux, de manger indifféremment des mets qui leur seront servis (6). Il lit qu'en entrant dans une maison, les Apôtres doivent dire : « Que la paix soit dans cette maison ! » (7), et il ordonne à ses Frères de n'entrer nulle part, sans employer ce salut (8), par lequel il commence lui-même chacune de ses prédications (9) et il rappelle cette prescription dans son Testament : « Le Seigneur m'a révélé cette salutation que nous devons dire : « Le Seigneur vous donne la paix ! » (10)

Ces paroles du Sauveur et d'autres encore que lui avaient apprises ses lectures et ses entretiens de chaque jour (11), étaient la règle habituelle de sa conduite (12). L'Evangile, il le vivait aux yeux du monde avec une touchante simplicité et une

(1) Luc. VI, 30.

(2) *Tres Socii*, n. 44. Thom. Cel. I, n. 17.

(3) Math. V. 40.

(4) *Tres Socii*, éd. Amoni, Rome, 1880, p. 62. Ce passage ne se trouve pas dans l'édition de Faloci-Pulignani.

(5) Luc. X. 8.

(6) *Reg. II*, c. 3. *Opusc.* éd. Boehmer, 31. Lemmens, 67.

(7) Math. X. 12.

(8) *Reg. II. Loc. cit.*

(9) Thom. Cel. I, n. 23. S. Bonav. *Leg.* c. 3, n. 2.

(10) Testament. *Opusc.* éd. Boehmer, 38. Lemmens, 80.

(11) Une note manuscrite de Fr. Léon se trouve dans le Bréviaire qu'il reçut de S. François et que l'on conserve encore aujourd'hui dans la Basilique de Ste Claire, à Assise. Il y affirme que le Saint se fit lire quotidiennement et jusqu'à sa mort l'Evangile du jour, quand il n'avait pu l'entendre à la messe. Sabatier : *Spec. perf.* p. 175, note 2.

(12) « Non enim fuerat evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat ». Thom. Cel. I, n. 22.

Digitized by Google

héroïque intransigeance. Tel fut le secret de l'extraordinaire influence qu'il exerça sur le siècle franciscain.

Et telle est aussi l'explication du renouveau d'enthousiasme qui se manifeste de nos jours pour S. François. On ne s'était jamais, depuis le XIIIe siècle, aussi universellement et aussi ardemment intéressé qu'aujourd'hui au Pauvre d'Assise. Des hommes, appartenant à tous les camps et versés dans les sciences les plus diverses, se prennent d'un beau feu pour les choses franciscaines. Beaucoup suivent en cela le courant de la mode ou de la sentimentalité décadente de notre temps. Certains même portent sur la personne du *Poverello* et sur le but qu'il s'est proposé une appréciation fort injuste et anti-catholique. Toutefois la principale cause de ces manifestations de « franciscanisants » se trouve, à n'en pas douter, dans l'idéal évangélique de la vie de S. François. Elles sont inspirées par le désir ardent qu'ont les âmes de se pénétrer de l'Evangile et de progresser spirituellement ; et si le Pauvre d'Assise est tenu en si haute estime, c'est parce qu'il a pris au sérieux la vie selon l'Evangile, comme personne ne l'a fait depuis les temps apostoliques. Seule, la vie vraiment évangélique a mérité au Séraphin d'Assise une estime et une renommée universelles ; seule, elle assure à l'Ordre franciscain sa popularité proverbiale et lui donne son indestructible signification. Si cet Ordre veut être le sel de la terre, comme son Fondateur lui en a fait un devoir, il lui faut tenir bien haut et réaliser la devise : « La vie et la Règle des Frères Mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ ».

P. HILARIN DE LUCERNE.
O. M. C.

Digitized by Google

HYÈRES FRANCISCAIN

CORDELIERS. — RÉCOLLETS. — CLARISSES. — CAPUCINS. — TIERS-ORDRE.

Pour rédiger la présente notice, je me suis servi des quelques pièces possédées par les archives départementales du Var, à Draguignan, par les archives municipales d'Hyères. La chronique de Salimbene et l'Histoire de saint Louis, par Joinville, m'ont été d'une plus fructueuse utilité.

Le reste m'a été fourni, d'un côté, par l'examen personnel de ce qui reste encore des églises et couvents des Cordeliers et des Récollets, et d'autre côté, par les diverses chroniques locales, le livre d'Alphonse Denis, par exemple, *Hyères ancien et moderne,* et surtout les *Notes historiques sur les rues d'Hyères,* de Jules Icard (3e éd. en 1910).

LES CORDELIERS D'HYÈRES

Les Cordeliers d'Hyères sont intéressants surtout par rapport à trois faits : 1. La fondation. — 2. La construction de leur église. — 3. La présence d'Hugues de Digne et de saint Louis, roi.

FONDATION

A quelle époque les Frères Mineurs s'établirent-ils à Hyères ?

Les historiens locaux ne sont pas précisément d'accord. D'après Papon (1), ce fut « depuis l'an 1290 ou environ ».

Un autre remonte jusqu'à saint Louis (2) ou du moins déclare

(1) *Hist. gén. de Provence.* Tome I. Paris, 1787, p. 387.

(2) E. GARCIN. *Dict. hist. et topogr. de la Provence.* t. I, p. 536.

Digitized by Google

l'église fondée par saint Louis « lorsqu'à son retour de la Terre-Sainte, il débarqua à Hyères (en 1254) avec sa femme et ses trois enfants ».

Il est très certain qu'à cette époque les franciscains étaient déjà à Hyères, puisque le frère Hugues de Digne s'y trouvait depuis plusieurs années.

Aussi, d'autres historiens affirment-ils que les religieux étaient à Hyères dès 1230. C'est l'avis de l'abbé Albanès, éditeur de la *Vie de sainte Douceline* (Marseille 1879 in 8°) sœur d'Hugues de Digne, et c'est l'opinion de Jules Icard. En effet, les Frères Mineurs devaient déjà être à Hyères et Hugues de Digne se trouver parmi les religieux, quand le père de celui-ci, un marchand des Alpes, devenu veuf, transporta sa résidence dans cette ville d'Hyères pour se rapprocher de son fils, en 1230, après la mort de sa femme Huguette de Barjols, et en compagnie de sa fille Douceline.

Cette date de 1230, et même un peu antérieure, concorde du reste avec l'histoire générale de l'Ordre franciscain. Sans parler des fondations incertaines du midi de la France lors du voyage de saint François en Espagne, vers 1213, nous savons qu'à partir de 1217, l'Ordre essaima hors de l'Italie. Et c'est ainsi qu'on nous donne pour années de fondation des Cordeliers à Apt 1213, « à ce qu'on croit » dit Papon (1), à Arles 1218, de même à Brignoles et à Aix, à Avignon 1227, à Salon 1233, à Sisteron 1238, à Nice 1250, à Riez 1255, à Marseille avant 1262 (2), à Draguignan 1265.

Le couvent des Franciscains d'Hyères fit partie dès le début de la province de Provence, custodie de Marseille, il ne s'en détacha jamais et il y était toujours incorporé à la Grande Révolution en 1790 (3).

L'Eglise.

La date de construction de l'église et du couvent n'est pas plus précise que celle de la fondation.

I. — Faisons d'abord la *description des lieux* tels qu'ils se présentent à nous aujourd'hui.

Les bâtiments occupaient l'emplacement enserré par l'actuelle

(1) *Hist. génér. Prov.* t. I.

(2) Cf. Papon, loc. cit. et Em. Lebrun, *Essai historique sur Brignoles*. Marseille, 1897, in-8, p. 140-141.

(3) Rod. a Tossignano. *Hist. seraph. relig.* Rome, 1586, livre 2, f. 286v. et *la France Franciscaine*, 1913, p. 141.

Digitized by Google

place et la rue de la République, le boulevard de Strasbourg et le boulevard d'Orient. L'enclos tout entier comprenait la place de la République, s'ouvrait en pointe jusqu'à la Grande Porte (Porte de la Rade) conduisant en ville et au château, embrassait la place de la Rade et les jardins Denis et revenait vers le chevet de l'église.

De la demeure des religieux, il ne reste proprement que la partie avoisinant au nord le chevet de l'église, et encore ces constructions ne semblent point du tout très anciennes. Le reste a dû être abattu pour faire place aux maisons actuelles du boulevard de Strasbourg et de la place de la République.

Dans la partie nord, se dresse l'église, aujourd'hui église paroissiale de la ville d'Hyères et dédiée au roi saint Louis.

Le monument est orienté au levant. Il est de pierres taillées en moyen appareil, avec trois nefs et cinq travées, plus l'abside du chœur beaucoup plus basse. Du seul côté de l'évangile, quatre seules chapelles avec voûtes en berceau d'ogives avec arêtes comme la grande nef et le chœur.

Les deux basses nefs ont une voûte en berceau avec arc doubleau à chaque travée, très légèrement et très irrégulièrement brisé, en sorte qu'on se demande si ce défaut vient de la volonté de l'architecte ou de son inhabileté à suivre la ligne régulière du cintre.

Les chapiteaux et les bases des colonnes sont constitués par une simple moulure.

La façade en tympan et plate a été ornée, lors des restaurations de 1842, d'une frise et d'une croix au sommet, en pierre blanche; mais l'ensemble date de la construction première. Trois portails en plein cintre et ornés de colonnades, percent la muraille. Au centre, une belle rose aux motifs ogivés, accolée de deux longues fenêtres étroites, font pénétrer dans l'église les rayons du soleil couchant.

L'église était dédiée à saint François. L'ensemble, et surtout la façade, fait songer à d'autres constructions similaires : San Francesco et Santa Chiara à Assise, Santa Croce à Florence, et encore San Francesco à Cortone ou à Sienne.

L'édifice mesure intérieurement 47 mètres de long sur 17 m. de large. La largeur des chapelles est de quatre mètres.

Benest Perrache a laissé, en l'année 1765, de l'enclos des Cordeliers un plan par terre, avec une élévation, qui est aujourd'hui déposé au musée de la ville (1). Ce plan indique la présence

(1) Par les soins du conservateur du musée et archiviste municipal, le colonel de Poitevin.

Digitized by Google

du cimetière, à gauche de l'église, là où se trouve maintenant bâtie une maison d'école, naguère justice de paix.

En face de l'église était la cour du couvent, et le long des bâtiments claustraux, le jardin, planté de vignes, qui s'achevait en pointe avancée jusqu'au Grand Portail ou Porte du Vernet, aujourd'hui Porte de la Rade.

Vis-à-vis du couvent et parallèlement à lui se trouvait l'hôpital Saint-Jacques, désaffecté en 1870.

Sur la place, en face de l'église, il y avait une fontaine. Entre elle et leur jardin, les Cordeliers avaient proche de leur demeure le bûcher et une terrasse et le long de la rue de l'hôpital leur grenier à foin.

Un bassin était creusé hors du rempart, entre le couvent et le corps de garde.

Une lithogravure à la sacristie actuelle de l'église Saint-Louis (1920), représente l'état intérieur de l'église Saint-Louis vers 1800. L'édifice sert d'étable. La travée du sanctuaire actuel est de plein pied avec le niveau du sol de la nef. La chaire, tour ronde, en pierre, se trouve du côté de l'épitre. Elle est accessible par un escalier extérieur également en pierre.

La chapelle actuelle de Notre-Dame de Lourdes est toute moderne; elle fut bâtie sur l'emplacement de l'ancienne sacristie. La sacristie actuelle date du temps de la restauration de l'église par Alphonse Denis

La chapelle de Saint-Joseph est une addition postérieure du XVIIIe siècle. De même la chapelle des catéchismes au bas de l'église est récente.

A côté et hors du chœur actuel se trouvent les restes d'un ancien campanile. Il y a toujours une cloche qui s'y trouve suspendue.

Différentes familles choisirent ce monument comme lieu de sépulture, en particulier l'un des derniers seigneurs indépendants d'Hyères, Guillaume de Fos. Du moins, s'il ne paraît pas certain que ce prince y fut enseveli aussitôt après sa mort, sa dépouille mortelle y fut-elle transportée plus tard.

La pierre tombale est aujourd'hui encastrée dans le mur latéral au bas de l'église, à droite. Voici l'inscription :

† HIC IACET DOMNVS G. DE FOSSIS DOMINVS AREARVM QVI OBIIT ANNO DOMINI M. CC. IIII. ORATE PRO EO.

Digitized by Google

Au dessus du sujet artistique gravé sur la pierre bien endommagée et qui représentait probablement le crucifix avec deux personnages agenouillés à droite et à gauche, homme et femme avec leurs écus, se lit le texte suivant :

En Deus me ciet mox iacet illico testator cienti animam terrae aram pignoribus regulas ad vitam vatibus et elegia qua die dux vitae revero relinquo.

Ce que je traduis ainsi :

« Voici que Dieu vient de m'appeler ; aussitôt le testateur se couche rendant son âme à celui qui l'appelle, donnant un autel à la terre, des règles de vie à ses successeurs, et un sujet de vers aux poètes, le jour même où maître d'hommes vivants, j'abandonne cette vie pour de bon ».

Bien que cette seconde inscription soit aujourd'hui rapprochée de la première, je la crois étrangère au souvenir de Guillaume de Fos et datant plutôt du XIVe siècle.

J. Icard, qui pouvait la lire d'après l'original et qui la rapporte « d'après M. Allmer, conservateur du musée épigraphique de Lyon », ajoute (en traduction) un préambule et une finale.

Un préambule : « Ci-git un décorateur (tector) — Une finale : « Je laisse à cette église pour mon anniversaire au jour des Rois... sols tournois à partir du jour où j'irai en terre » (1).

Je me demande sur quelle base reposent ces deux additions inexistantes dans le texte latin.

D'autres membres de la même famille de Fos trouvèrent également là le lieu de leur dernier repos, ou y furent transférés.

De même, les Cambe, seigneurs d'Orves, Fauris, seigneurs de Saint-Clément, Gasquy, seigneurs de Bréganson, La Four, seigneurs de Cogolin, Thomas, seigneurs de Châteauneuf, les familles Ailhet, Bastide, Bataille, Boutiny, Brithony, Dauby, Decuers, Emeric, Estalle, Gassin, Janin, Massillon, Ménard, Rouge, Sellony, Vient, etc.

Hugues Clapiers, fils du *mercator* Jean Clapiers qui vivait à Hyères de 1340 à 1360, était marié à une riche marseillaise Aycarde de Jérusalem. Il fit sculpter sur les piliers d'une des chapelles latérales des Cordeliers son écu des Clapiers : « fascé de six pièces, d'azur et d'argent au chef d'or ».

Cet écusson se trouve encore aujourd'hui sur les quatre piliers et à la clef de voûte de cette chapelle latérale, actuellement consacrée à saint Vincent de Paul.

(1) J. Icard. *Notes hist. sur les rues d'Hyères.* 3e éd. 1910, p. 106.

Digitized by Google

II. — *A quelle date fût construite l'église des Cordeliers d'Hyères ?*

Au XIIe siècle d'après certains. Elle serait l'œuvre des Templiers établis à cent mètres de là, au cœur de la ville, à la commanderie de Saint-Blaise. Les Templiers l'auraient donnée aux Franciscains, sans l'avoir jamais occupée.

On s'appuie pour soutenir cette opinion sur une date de 1155 qui se trouverait gravée sur l'un des cordons de la voûte non loin de l'entrée principale, sur le fait de la sépulture de Guillaume de Fos en 1204, sur les caractères de l'architecture du monument mi-roman, mi-gothique, et sur l'habitude que les Franciscains avaient de recevoir en aumône leurs églises, comme à Draguignan, et ailleurs.

L'inscription de 1155 est tout ce qu'il y a de plus problématique. Elle a été aperçue par Alphonse Denis seulement.

Quant à Guillaume de Fos, mort en 1204, il est certain qu'il fut d'abord inhumé *juxta ecclesiam Templariorum*, près de l'église des Templiers. Ce détail nous est révélé par une note au bas d'une charte de 1330 émanant de Rosselin de Fos, seigneur de Bormes et gouverneur du château d'Hyères ; cette note est insérée dans une charte de 1331 qui dit que le grand-père (*avus*) de ce Rosselin de 1330 s'appelait Guillaume de Fos et qu'il a été enterré avec ses parents *juxta ecclesiam Templariorum* ; au contraire fut inhumée dans l'église des Mineurs Gantelm, épouse de Roger de Fos, fils de Douceline (1).

Les caractères de l'église ne nous imposent nullement la date du XIIe siècle. La voûte en berceau et arc doubleau des basses nefs rappelle, à s'y méprendre, la voûte du cloître de l'abbaye de Lérins qui est du VIIe ou VIIIe siècle et n'est cependant pas de cette époque reculée. On trouve, d'autre part, un cousinage extraordinaire entre le style de Saint-Louis d'Hyères et ce qui reste de l'église des Cordeliers de Draguignan, spécialement quant à la voûte en berceau. Or Draguignan est certainement de la seconde moitié du XIIIe siècle (2).

(1) *Gallia christiana*. Paris, 1715. t. I. Inst. p. 129. — Icard dans ses *Not. hist. sur les rues d'Hyères*, 3e éd. 1910. p. 107 et 108, affirme qu'on transporta aussi aux Cordeliers Amiel de Fos, dit le Grand marquis, sa femme Alaxacie de Leydet, dame de la Verne, père et mère du dit Guillaume, mort en 1204. Il s'appuie évidemment sur la charte de 1331.

(2) Sur ce couvent de Draguignan, voir le tome XXV du *Bulletin de la soc. d'études de Draguignan*, art. *Les Cordeliers de Draguignan* par F. Mireur.

A Draguignan, à la fin du XIIIe siècle, on substitua une voûte ogivale d'arêtes à

Digitized by Google

Quant au don hypothétique fait par les Templiers aux Franciscains, rien de moins prouvé.

D'abord on se demande pourquoi les Templiers auraient bâti au XIIe siècle, hors et près des remparts, et à deux pas de chez eux, une vaste église (et sans doute une demeure) dont ils n'auraient jamais pris possession (1).

Ensuite l'exemple local de Draguignan tombe à faux. C'est une pure imagination de la part de Mireur que d'avoir inventé ce don fait par les Bénédictins (ou Clunisiens) aux Frères Mineurs, d'une église et d'un couvent confortables à Draguignan même, alors que les Clunisiens n'auraient vécu à cette époque que dans un étroit et pauvre ermitage, très loin de la ville et dans le milieu insalubre d'un marais.

De cette petite discussion, il résulte que l'église de Saint-Louis d'Hyères date certainement du temps de l'établissement des Cordeliers, et cette opinion sera loin de choquer ceux qui ont vu les églises franciscaines fondées en ce même XIIIe siècle.

Et comme le généreux protecteur des Frères, Raymond Béranger IV, de Barcelone, comte de Provence, mourut en 1245, sans doute est-ce un peu avant cette date qu'il est possible de fixer l'année de la construction de l'église.

Le frère de saint Louis, Charles I de Provence, conquit la suzeraineté d'Hyères en 1257 seulement; il fut beaucoup moins favorable aux Cordeliers que Raymond Béranger, et que la maison de Fos, et nous savons qu'il accueillit des calomnies à leur sujet et qu'il ne leur rendit ses faveurs que vers 1255 sur l'intervention de sainte Douceline, sœur d'Hugues de Digne. La politique était peut-être la raison de ces dissentiments, et peut-être le passage de saint Louis au couvent d'Hyères en 1254 fut-il aussi pour quelque chose dans cette réconciliation.

Mais il semble moins probable que Charles de Provence soit le généreux donateur d'une église aux Cordeliers d'Hyères. Il était trop occupé par ailleurs, surtout à Naples.

A examiner de près la charte de Rosselin de Fos de 1330,

la voûte en berceau. Aussi l'arc brisé est-il bien plus prononcé qu'à la grande nef d'Hyères.

Les Observantins s'établirent à Draguignan en 1501 ; l'église et le couvent existent encore mais affectés à des usages séculiers rue de l'Observance. La fondation des Capucins date de 1600 ; l'église est actuellement la chapelle de l'hôpital, et le jardin est devenu le Jardin des Plantes. Cf. Poupé et Mireur. *Petite hist. de Draguignan*. Draguignan, 1911, p. 47-49.

(1) La commanderie de Saint-Blaise ne fut laissée par les Templiers qu'en 1308, lors de leur suppression. Les bâtiments existent toujours.

Digitized by Google

mentionnée précédemment, il apparaîtrait avec assez de vraisemblance que la construction de l'église devrait se placer entre la mort de Guillaume de Fos, d'une part, et celle de Gantelme de Fos d'autre part, — et plus précisément entre l'année 1230, date à laquelle on trouve déjà les Frères à Hyères, et l'année 1245, date de la mort de Raymond Béranger IV (1).

En conséquence, on peut croire avec assez de probabilité que l'église a été sanctifiée par la présence et les prédications du B. Hugues de Digne, et aussi par la venue du roi saint Louis en 1254.

Le B. Hugues de Digne.

Notre intention n'est nullement d'écrire la biographie de ce religieux qui est bien la grande illustration des Cordeliers d'Hyères. On trouvera ailleurs et facilement (2) ces détails désirés sur ce fervent fils de saint François, sur ce joachimiste avéré. Chez lui, ce dernier point est le faible. Argumentateur implacable, se contenta-t-il des idées soutenables de l'abbé de Flore? Embrassa-t-il les idées étranges et erronées des disciples de ce maître? Se laissa-t-il convaincre par l'*Introductorius* de Gérard de Borgo San Domnino de 1254 qui fut attribué pareillement et à tort au B. Jean de Parme? Rien de tout cela n'est exactement connu.

Nous nous bornerons à parler d'Hugues de Digne dans ses relations avec Hyères, d'après Joinville et Salimbene que nous suivrons pas à pas.

« Le frère Hugues, raconte ce grand bavard de Salimbene (3) qui séjourna à Hyères, avait l'habitude de dire qu'il comptait quatre amis particulièrement très chers. Le premier c'était frère Jean de Parme, le ministre général, et c'était juste : tous deux étaient de grands clercs (c'est-à-dire très savants), des hommes de haute spiritualité et de grands joachimistes... Le second était l'archevêque de Vienne (Jean du Bournain 1218-1266), un saint

(1) Et encore faut-il faire abstraction de la question de savoir si une église plus petite ne fut pas d'abord construite avant l'actuelle.

(2) Cf Wadding *Scriptores*, 1650, p. 178. — Achard, *Hommes illustres de Prov. et Comtat Venaissin*, Marseille, tome I (1786), p. 408-409. Beaucoup de notices des *Hom. ill.* signées P. C. sont du P. Calixte de Brignoles (J.-B. Rolland), et *Arch. hist. francisc.* tom V (1912) art. de Claudia Elorovski.

(3) *Mon. Germ. hist. Script.* t. XXXII (1913) édit. Holder-Egger. Salimbene naquit en 1221, il écrivit sa chronique entre 1282 et 1287. Ses affirmations ont besoin parfois d'être contrôlées.

Digitized by Google

homme, lettré, honnête et aimant beaucoup l'ordre du bienheureux François, car c'est lui qui fit bâtir un pont de pierre sur le Rhône ayant donné dans son territoire une habitation aux frères au-delà du fleuve.

« Le troisième ami de frère Hugues était Robert Grossetête, évêque de Lincoln, un des plus grands clercs du monde... Le quatrième était frère Adam de Marsh de l'ordre des frères mineurs, un des plus grands clercs du monde... Robert Grossetête avait eu pour socius maître Alexandre [de Halès] de l'ordre des frères mineurs, de nationalité anglaise, et maître d'une chaire à Paris... et qui dans son temps n'avait pas son pareil au monde.

« Je rappelle ces détails, continue Salimbene, parce que, quand j'étais tout jeune et que j'habitais au couvent de Sienne en Toscane, Frère Hugues revenait de la cour romaine, et devant les frères mineurs et prêcheurs venus pour le voir et l'entendre, il disait des merveilles de la gloire du paradis et du mépris du monde ; interrogé sur n'importe quelle question, il répondait aussitôt à tous sans retard. Et tout le monde l'admirait et pour sa prudence et pour ses réponses ».

Se trouvant à Pistoie un mercredi saint qu'il y avait un synode épiscopal à Lucques, et pas de frère pour y prêcher, il fut requis de s'y rendre, et il y parut, avec un seul compagnon. Les autres clercs avaient débité leur sermon comme un clerc qui récite un psaume appris par cœur. Mais le frère Hugues parla pour l'édification et la consolation du clergé avec une telle grâce que tous étaient dans l'admiration de sa parole.

« Une autre fois, poursuit à peu près Salimbene, je l'ai entendu prêcher à Tarascon en Provence. Il y avait là des hommes et des femmes de Tarascon et de Beaucaire, il y en avait d'Avignon et d'Arles. Et je l'ai entendu de mes oreilles, et ses paroles étaient édifiantes, pratiques, pleines de miel et salutaires. On le prenait volontiers pour un saint Jean-Baptiste ou pour le Christ Jésus, ou pour un prophète...

« A la cour du comte de Provence Raymond Béranger il y avait un certain maître Raynier de Pise qui se disait posséder toute la philosophie ; et les juges, et les notaires, et les médecins de la cour, il les couvrait de confusion et les humiliait. Ces derniers se plaignirent de la situation au frère Hugues et lui demandèrent de les défendre. « Organisez une discussion au palais, répondit le frère. Soldats, seigneurs, juges, notaires, physiciens, engagez la dispute, et que le comte m'envoie chercher et je prouverai à cet homme qu'il est un âne et que le ciel

Digitized by Google

est une poêle à frire... ». Ce qui fut exécuté avec une telle maîtrise que le pauvre Raynier fut couvert d'humiliation, partit sans saluer personne, et on ne le revit plus jamais. Au fond ce n'était qu'un sophiste. De joie on couvrit de baisers les mains et les pieds de frère Hugues.

Voilà l'homme qui avait fait du couvent d'Hyères son habitation très préférée :

« Il y avait alors à Hyères (1248) nombre d'hommes et de femmes faisant pénitence sous l'habit séculier dans leurs demeures et ils étaient très dévots aux frères mineurs et les écoutaient volontiers prêcher. Les Frères Prêcheurs n'avaient pas là de demeure, car ils se plaisent à habiter dans de grands couvents plutôt que dans des petits. Beaucoup de notaires, de juges, de médecins et autres lettrés se réunissaient les jours de fête à la chambre du frère Hugues, pour l'entendre parler de la doctrine de l'abbé Joachim, exposer et enseigner les mystères de l'Ecriture sainte et prédire l'avenir » (1).

« Me trouvant à Hyères en 1248 avec Frère Hugues et voyant que je le questionnais sur la doctrine de l'abbé Joachim, que je l'écoutais volontiers avec sympathie et applaudissement, il se mit à me dire : « Es-tu fou comme les autres qui suivent cette doctrine ». De fait, les joachimistes étaient souvent regardés comme des fous.

Cette même année 1248, Salimbene se trouvant à Hyères, reçut de lui l'exposition de l'abbé Joachim sur les quatre évangiles, et allant à Aix chez les Frères Mineurs, il copia avec son compagnon cette exposition pour le ministre général Jean de Parme.

Fondation des Sachets

Frères Prêcheurs, lettrés d'Hyères se réunissaient donc dans la chambre du Frère Hugues pour entendre sa parole merveilleuse, utile, très belle et délectable.

Une fois, un homme d'Hyères, que Salimbene a vu et connu, pria Frère Hugues de consentir à le recevoir pour l'amour de Dieu dans l'ordre des Frères Mineurs. Frère Hugues avait reçu du Provincial (2) la permission d'admettre des novices ; étant

(1) Salimbene en passant donne l'étymologie d'Hyères : *Porro in provincia Provincie est quoddam castrum valde populosum inter Massiliam et Victimilium sive Niciam iuxta mare, per viam que vadit Januam, et sunt ibi aree saline quia ibi fit sal et ideo ab areis vocabulum habet (M. G. Script.* éd. Holder-Egger p. 235).

(2) *A Ministro*, dit la Chronique.

Digitized by Google

donné qu'il était un grand clerc, et si respectable et homme spirituel et qu'il avait déjà été ministre.

Ce postulant fut le principe de l'ordre des Sachets (1), avec un compagnon qui voulait aussi entrer dans l'ordre. Dieu les inspira tandis qu'ils écoutaient Frère Hugues. Celui-ci leur dit : « Allez dans les bois, apprenez à manger des racines, car la tribulation arrive ». Ils s'y rendirent et se firent des manteaux gris (2) semblables à ceux qu'avaient coutume de porter naguère les Frères chargés des Clarisses. Ils commencèrent à mendier leur pain en ville et on leur donnait en abondance, car les Frères Prêcheurs et nous, « nous avons appris à tout le monde à mendier, et chacun veut se coiffer d'un capuce et faire une règle de mendiants ».

Ces nouveaux religieux se multiplièrent rapidement, et les Frères Mineurs Provençaux les appelaient par ironie : *Boscarioli*. Frère Hugues eut dans cette œuvre, surtout en Provence, beaucoup d'émules et de jaloux, à cause de ses théories joachimistes et parce qu'il avait fait cet ordre des *Boscarioli*.

Et pourtant il avait parlé tout à fait incidemment quand il avait dit : « Allez dans les bois », etc. et quand il n'avait pas voulu les incorporer à l'ordre des Mineurs bien qu'ayant le pouvoir de le faire.

Avec le temps, ces frères se firent un habit de sac, non à la manière d'un cilice, mais d'un linceul. En dessous, ils portaient d'excellentes tuniques et par dessus, jusqu'au cou, un manteau formé avec un sac d'où leur nom de *Saccati*. Ils prirent aussi des socles, comme les Frères Mineurs. « Car tous ceux qui veulent créer une nouvelle règle mendient toujours quelque point à l'ordre du B. François, ses socles, sa corde ou même l'habit ».

ANECDOTES

Salimbene, qui est plein de vénération pour Hugues de Digne, s'en va répétant que son héros un des plus grands clercs du monde, est un grand joachimiste, et l'intime et grand ami du ministre général Jean de Parme (3) et d'une vie honnête et très sainte, beaucoup plus qu'on peut le croire, comme il s'en est rendu compte de ses propres yeux. Il ajoute quelques détails intéressants.

(1) Sur les Sachets, cf. Hélyot. *Dict. ordres relig.* éd. Migne, t. III, p. 421-424.
(2) *Catabriator : Ex albo et nigro et aliis coloribus* (Ducange).
(3) Général de 1247 à 1257.

Digitized by Google

Le ministre général voulait envoyer Hugues de Digne en Espagne. Hugues répondit : « Allez-y, vous Père ; pour moi je désire mourir dans la terre de mes ancêtres ».

En 1248 venant de Marseille par mer, Salimbene aborda à Hyères et demeura près de frère Hugues depuis la Saint-François (4 octobre) jusqu'à la Toussaint (1). « Et je m'en réjouis, cela me donna l'occasion de m'entretenir journellement de la doctrine de l'abbé Joachim avec cet homme de science et de sainteté incomparables ».

Hugues de Digne et les Dominicains

A la même époque (février 1248) arrivèrent de Naples à Hyères deux frères mineurs. Fr. Jean Gallicus et Fr. Jean Pigulinus de Parme chantre à Naples, et aussi deux Dominicains, dont Fr. Pierre d'Apulie, lecteur de Naples, très savant et beau parleur, venant de Paris, ces deux derniers attendaient le bateau pour descendre en Italie et logeaient chez les Cordeliers.

Fr. Jean, le chantre, demandait au Fr. Pierre : « Que pensez-vous de la doctrine de l'abbé Joachim ? — Je m'en soucie comme de la cinquième roue d'une carosse ».

Fr. Hugues apprend cette réponse : « Cela le regarde » ! Tout de même il fait venir ce dominicain et lui dit : « Vous avez lu Joachim comme une femme qui lit son psautier, elle ne se rappelle plus à la fin ce qu'elle a lu au début ».

— « Et bien, prouvez que Frédéric II doit vivre soixante dix ans ! »

Et Hugues le prouve en s'appuyant sur divers textes bibliques, et sur Isaïe XXIII.15 : *Et erit in die illa : in oblatione eris, o Tyre, septuaginta annis sicut dies regis unius ; post septuaginta autem annos erit tyro quasi canticum meretricis.* Le tout corroboré par des considérations puisées dans l'enchanteur anglais Merlin (2).

Le Frère Prêcheur eut finalement la gentillesse de se déclarer convaincu. Et il partit au bateau avec son compagnon.

Fr. Hugues fit alors cette réflexion : « Ces braves gens se glorifient de leur science, ils prétendent que leur ordre est la

(1) Le P. René, *Hist. des Spirituels*. Paris, 1909, in 8. p. 185 place ce séjour à Arles, par distraction évidente.

(2) Frédéric II né en 1194, mourut en 1250, à l'âge de cinquante six ans. Cet événement fit déchanter les joachimistes. Cette scène que j'abrège a été plus amplement racontée (toujours d'après Salimbene) par le P. René de Nantes dans son *Hist. des Spirituels*. Paris, 1909, in-8°, p. 182-184.

Digitized by Google

fontaine de la sagesse. Ils disent qu'ils vont chez des ignorants quand ils passent chez les Frères mineurs où ils sont reçus avec charité et attention. Ils n'en pourront plus dire autant aujourd'hui ! »

Le bateau ne partait pas encore. Les dominicains revinrent et exprimèrent leur étonnement que Fr. Hugues séjournât dans un petit couvent et non dans un grand : « C'est par humilité et par sainteté », leur fut-il répondu.

Les Frères Prêcheurs s'en allèrent consolés et édifiés.

Simplicité du Frère Hugues

Envoyé en 1249 par son ministre Nantelme vers le Père général pour les affaires de la province de Gênes, et parti de cette ville par mer le 24 février, et arrivé à Hyères le 28, Salimbene se vit joyeusement accueilli par frère Hugues. Ce Frère était alors vicaire du gardien (le gardien venait en effet de mourir), et il mangea en toute familiarité avec Fr. Salimbene et le compagnon de ce dernier, sans personne autre que le frère qui servait. Et Frère Hugues offrit un magnifique repas composé de poissons de mer et le reste. C'était le début du grand carême.

Ecoutons le narrateur :

« Mon compagnon, [Guillaume Blancard], qui était de Gênes, et aussi les frères de la maison d'Hyères, admirèrent une telle familiarité et serviabilité envers nous, du frère Hugues, car ce n'était pas alors son habitude de manger avec les autres ; peut-être était-ce parce qu'arrivait le carême. Et à ce repas nous parlâmes beaucoup de Dieu, du joachimisme, et de l'avenir...

« A mon départ de Gênes, il y avait près de la sacristie un amandier en fleurs. En Provence j'ai trouvé les fruits de cet arbre déjà gros et avec l'écorce verte. J'ai trouvé aussi des fèves déjà grosses dans leurs bogues.

« Après la repas je continuai mon voyage vers le ministre général que je trouvai en Avignon... »

Hugues de Digne et Saint Louis.

En 1254, le 12 juillet, saint Louis, sa femme Marguerite de Provence, ses trois enfants et leur suite nombreuse, débarquèrent au port d'Hyères, retour de la croisade commencée en 1248. Un des premiers actes du saint roi fut d'aller faire ses dévotions dans l'église des Franciscains.

Digitized by Google

« Le roy, raconte Joinville (1) oy parler d'un cordelier qui avait nom frère Hugues ; et pour la grand renommée dont il estait, le roy envoia querre celi cordelier pour li oyr parlé. Le jour que nous venîmes à Ieure, nous regardâmes ou chemin par où il venait, et veismes que trop grand peuple le suivat de hommes et de femmes. Le roy le fist sermonner. Le commencement du sermon fut sur les gens de religion et fist ainsi : Seigneurs, fist-il, je vois plus de gens en la court le roy en sa compaignie ; sur ces paroles je tout premier, fist-il, et dist ainsi ; que il ne sont pas en estat d'eulx sauver, ou les escriptures nous mentent, que il ne peut estre ; car les saintes escriptures nous dient que le moinne ne peut vivre hors de son cloîstre sans péché mortel, ne que le poisson peut vivre sans yaue. Et se les religieux qui sont avec le Roy, dient que ce soit cloistre, et je leur diz que c'est le plus large que je veisse onques ; car il dure de çà mer et delà ; se il dient que en ceti cloistre l'en peut mener aspre vie pour l'âme sauver, de ce ne les croi-je pas ; mais quant j'ai mangé avec eulx grand foison de divers més de char et de bons vins fors, de quoi je suis certain que se il eussent esté en leur cloistre, il ne fussent pas si aisié comme il sont avec le roy.

« Au roy enseigna en son sermon comment il se devoit maintenir au gré de son peuple : et en la fin de son sermon dist ainsi, que il avait leue la Bible et les livres qui vont encoste la Bible, ne onques n'avoit veu ne ou livre des creans, ne ou livre des mescreans, que nul royaume ne nulle seigneurie en autre, ni de roy en autre, fors que par défaut de droit. Or se gart, fist-il, le roy, puisque il en va en France, que il face tel droiture à son peuple que en retiengne l'amour de Dieu, en tel manière que Dieu ne lui toille le royàume de France à sa vie.

« Je dis au roy que il ne le lessast pas partir de sa compaignie, tant comme il pot : mès il n'en vouloit riens faire pour li. Lors me prist le roy par la main, et me dit : allons li encore prier. Nous venismes à li et je li dis : Sire, faites ce que mon seigneur vous proie, le demourer avec li tant comme il y ert en Provence. Et il me respondi moult ireement : certes, sire, non ferai, ansi irai en tel lieu là où Dieu m'amera miex que il ne feroit en la compaignie le roy. Un jour demoura avec nous, et le lendemain s'en alla. Ore m'a l'en puis dist que il gist en la cité de Marseille, là où il fet moult beles miracles ».

(1) *Recueil des hist. des Gaules*, tom XX (1840) p. 288.

Digitized by Google

« Le roy n'oublia point cet enseignement, dit ailleurs Joinville (1), aincors gouverna sa terre bien et loiablement et selon Dieu ».

Un tableau moderne placé dans le chœur de l'église d'Hyères rappelle aujourd'hui ce débarquement de saint Louis.

MORT D'HUGUES DE DIGNE

Les plus belles amitiés ont toujours une fin. Après l'avoir comblé d'éloges, Salimbene rapporte plus bas la mort de son cher ami. Le bienheureux Hugues de Digne mourut à Marseille « quand il plut à Dieu, après beaucoup de bonnes actions opérées » (en 1256). Il fut enterré dans l'église des Frères Mineurs de Marseille, dans un sarcophage de pierre, et « Dieu le rendit illustre par des miracles ».

Lors de la destruction du couvent, le corps fut transporté à la Cathédrale (la Major) (2).

HYÈRES INSALUBRE L'HIVER EN 1248

Pendant son séjour à Hyères en 1248, Fr. Salimbene eut le désagrément de voir son compagnon de voyage tomber malade, à deux doigts de la mort. Et ce compagnon ne voulait pas se soigner, et à cause de l'hiver approchant la navigation devenait de plus en plus difficile. Et la contrée était devenue très mauvaise à cause du vent très violent, si bien que le malade ne pouvait plus respirer, même en plein air. Et la nuit on entendait crier et hurler des loups en grand nombre.

(1) *Recueil des Hist. des Gaules* l. c. p. 199.

(2) Chez les Frères Mineurs, rue du Tapis Vert, à côté du Frère Hugues, fut inhumée, également dans un sépulcre de pierre, sa sœur Douceline, illustre comme lui en miracles. Douceline n'entra jamais en religion, mais elle vécut toujours dans le monde chastement et religieusement. Elle choisit pour époux le Fils de Dieu et eut une dévotion spéciale à saint François dont elle porta la corde par affection. Presque toute la journée, elle demeurait dans l'église des Frères Mineurs pour prier. On ne parlait ni on ne pensait mal d'elle. Elle était respectée de tous, hommes et femmes, religieux et séculiers, à cause de sa grande sainteté. Elle obtint de Dieu la grâce spéciale de l'extase, comme les Frères Mineurs l'ont vu mille fois dans leur église. Lui levait-on le bras? Elle le tenait ainsi du matin jusqu'au soir parce qu'elle était absorbée en Dieu. « A Marseille, elle était à la tête de quatre-vingts nobles dames, plus ou moins illustres, dont elle était dame et maîtresse pour les aider à faire leur salut par son exemple » (Salimbene).

C'est à Hyères que Douceline fonda ses béguines ou *Roubaudines*, établies non loin de la rivière le Roubaud. La bienheureuse Douceline, née à Digne en 1215, mourut à Marseille en 1274.

Digitized by Google

« Je dis à mon compagnon, un jeune homme très entreprenant : « Tu ne veux pas éviter ce qui te fait mal, et tu retombes toujours. La contrée est très mauvaise et à ta place, je ne voudrais pas mourir, je voudrais être témoin des événements prophétisés par frère Hugues. Si donc, il m'arrive de rencontrer un groupe de voyageurs convenables, je partirai avec eux. — Très bien, fit l'autre, et moi aussi, j'irai avec vous ». Il pensait bien qu'aucun frère ne passerait.

« Et justement Dieu permit que vint sur ces entrefaites, un certain frère Pons, un saint homme, qui avait été avec nous à Aix et qui allait à Nice où il avait été nommé gardien ». Salimbene et frère Pons s'entendent ; ils feront route en mer ensemble ; et le compagnon malade, vexé de se voir abandonné pour de bon, se fait accompagner par le gardien d'Hyères, franchit la distance d'un mille qui séparait l'habitation des frères du bateau et va pour s'embarquer. Salimbene lui tend la main pour l'aider à franchir le bastingage : « Non, ne me touchez pas, fait le malade, vous ne m'êtes pas resté fidèle, ni bon compagnon. — Malheureux, répond Salimbene, apprends donc la bonté de Dieu sur toi. Il m'a été révélé que si tu restais ici, c'était ta mort assurée... »

Arrivé à Gênes, le compagnon malade ne put pas se libérer, de tout l'hiver, de sa maladie contractée en Provence. Salimbene repartit de Gênes le jour de la saint Mathias (24 février) et arriva par mer en quatre jours à Hyères, et il apprit la mort et la sépulture de six frères de l'endroit, dont le gardien en tête, celui qui avait conduit au bateau le compagnon de Salimbene, et frère Guillaume de Pertuis (*de Pertuso*), bon prédicateur, qui avait habité quelque temps au couvent de Parme.

« A mon retour à Gênes je racontai la mort de ces frères à mon compagnon, et il me remercia de l'avoir arraché des gorges de la mort ». (1)

Menus faits d'une histoire sans grandeur

Désormais les Cordeliers d'Hyères sont sans histoire. Les archives de l'ancien diocèse de Toulon et des établissements

(1) Ce compagnon était *Fr. Johanninus de Ollis* de Parme. Il alla en Egypte en 1270. Salimbene qui ne regarde pas aux compliments le qualifie de *bonus scriptor, bonus cantor, bonus predicator, honestus et bonus et utilis* (éd. Holder-Egger, p. 314-315).

Digitized by Google

religieux de son ressort ont presque totalement disparu (1), et nous devons nous contenter de quelques glanes dans les champs étrangers pour nous nourrir de quelque grain.

Plus d'obituaire, et certainement il y en eut un.

Aussi bien doit-on dire que la Provence, qui devait tant s'illustrer par la réforme capucine, ne fournit pas beaucoup de Cordeliers remarquables. On les compte : Le B. Roger de Provence (2) et Raymond Gaufredi, général de l'ordre, Philippe d'Aiguières (1272-1369), directeur de saint Elzéar et de sainte Delphine, Pierre Auréol mort en 1322 et grand défenseur de l'Immaculée-Conception, François de Mayronnes mort en 1327, le docteur illuminé, plus tard le P. François Carrière, docteur en théologie, mort en 1665, qu'il ne faut pas confondre avec le capucin du même nom et qui vécut à Manosque au XVIIIe siècle; François de Riquetti, plus tard bénédictin et mort à Paris en 1719, né à Aix; Jean-Charles Boule de Cannes, auteur d'une vie et d'un panégyrique de saint Bonaventure, et qui ne demeura pas dans l'Ordre; surtout les deux historiens Pagi, l'oncle, Antoine, né à Aix en 1624 et mort en 1695, et le neveu, François, né à Lambesc en 1654 et mort à Orange en 1721 (3).

Je ne sais s'il faut absolument identifier avec le P. François Carrière mort en 1665, un P. François Carrière qui réfuta dès 1602, la fameuse prophétie de Malachie publiée pour la première fois par le bénédictin Arnold Wion à Venise en 1595. Toujours est-il que le P. Ménétrier, jésuite, dans sa *Réfutation* de Paris 1689, se servit de l'*Historia chronologica* du P. Carrière (Lyon. 1602) sans le citer (4).

Franchini, dans sa *Bibliosofia* des Conventuels (Modena. 1693) ne cite, en fait de Pères de la province de Provence que les Pères Antonio Gallicano (de Savoie), Bonaventure Colombi de Nice, scotiste fameux qui publia un bon manuel de philosophie en 1669 ; François Antoine le premier et le plus grand des trois Pagi, Gabriel Fabri et Gabriel Mainardi élu provincial dans un chapitre à Hyères au début du XVIIe siècle (5).

A Hyères même, rien de ces noms saillants. Saint Louis de

(1) Il existe dans la série H des archives du Var un fonds des Cordeliers de Draguignan, un registre des Clarisses d'Olioules (1713-1722), un fonds léger des Cordeliers d'Hyères, un placard imprimé des Capucins de Draguignan (1781) et c'est presque tout.

(2) *Chron. XXIV Gener.* Quaracchi, 1897, p. 383-392.

(3) Cf. *Hommes ill. Prov. et Comtat Venaissin*, Marseille, 1786 et 1787.

(4) Cf. *Rev. des quest. histor.* juillet 1891. p. 50-53.

(5) Franchini, *Bibliosofia*. p. 263.

Digitized by Google

Toulouse, né à Brignoles en 1274, franciscain à Rome en 1296 et mort à Brignoles en 1297, ne paraît pas lui-même avoir jeté un éclat particulier sur le couvent d'Hyères, comme il le fit pour celui de Brignoles.

Les comtes de Provence et les seigneurs des environs firent maintes libéralités au couvent de saint François d'Hyères.

Le 18 août 1261, la dame de Toulon, Sibille, lui lègue, par testament, cinq cents sols dont moitié pour acheter ou faire des livres (1).

A sa mort en 1309, Charles II le Boiteux, roi de Naples, comte de Provence, laisse une certaine somme pour l'achat de livres de liturgie.

En 1330, Rossolinot de Fos, seigneur de Bormes, et en 1343, le roi-comte Robert le Sage, fils et successeur de Charles II, établissent des fondations pieuses.

Une sentence d'arbitrage du XVe siècle et qu'on a datée au crayon de 1424 (2), je ne sais pas pourquoi, nous révèle le nom et la présence d'un frère Antoine *de dencone* (?) *filium ac conventualem dicti monasterii seu conventus*.

Le 7 septembre 1371, entre le vicaire perpétuel de St-Paul et le P. Jean Abrassavini, gardien d'Hyères, intervient un accord au sujet des funérailles, du consentement du chapitre de Toulon. Cet accord fut revu le 26 septembre 1411 entre Louis Oyre, vicaire de St-Paul, et le P. François Francisci, gardien (3).

En 1385, le 13 juillet, le P. Jacques Fayssen, maître en théologie, est nommé par Clément VII, administrateur apostolique de Toulon et d'Hyères, en raison des difficultés créées par l'évêque de Toulon, Jean III d'Étienne (4). Toulon a d'ailleurs eu deux cordeliers comme évêques : Gabriel Nielli (1388) qui était de Marseille, et Vîtal Valentini (1409-1427), maître en théologie.

Le 31 mars 1408, Jean de Grimbois, évêque de Toulon, dans la chapelle Sainte-Catherine de la maison épiscopale à Hyères, ordonne entre autres le F. Bertrand de Clapiers, *titulo paupertatis,* au sous-diaconat, et le F. Guillaume de Riquier des *Saci* d'Hyères, au diaconat.

(1) G. Lambert, *Hist. Toulon.* tome I. p. 268.

(2) Arch. dép. Var, Cord. Hyères.

(3) Arch. Var E. 526, f. 63 et Albanès, *Gallia christ. noviss.*, tom. V, (Toulon), nos 519 et 596. — Il y a un notaire Abrassavini à Hyères au début de 1417 (Albanès tom. V, no 573).

(4) Wadding. *Ann. Min.*, t. IX, p. 64 et Albanès, l. c. tom. V, no 533.

Digitized by Google

Par son testament du 3 juillet 1559, Jean de Albis, bourgeois d'Hyères, ordonne sa sépulture au couvent (1).

En 1564, le roi Charles IX, venant d'Aix-en-Provence, de là arriva à Hyères, et « toucha les malades, en grand nombre mandés de toute la province, du mal des escrouelles, dans l'église des Cordeliers, le jour de tous les Saints » (2).

Pendant les troubles de la Ligue de 1589, Hyères fut très peu agité. Cependant le gouverneur de Porquerolles, Barthélemy Boutiny, avait pris l'écharpe noire de la Ligue. Il mit un jour en émoi la population hyéroise, le 29 mai, en faisant irruption dans l'église des Cordeliers, pendant le service divin, couvert de la cuirasse, armé de son épée, la dague au point et suivi d'une quinzaine de ligueurs. Le fait resta du reste sans écho.

Voici *la liste des Gardiens connus :*

1573 Barthélemy Fornier.
1597 César Gervais.
1599, 1600, 1607 Id.
1615, 1618 Heiriès Bernard.
1620 Firmin Cheilan.
1623 François Besard.
1626 Jean Agarrat.
1634 Antoine Jourdan.
1637 François Martelly.
1649 Honoré Montenard.
1651, 1652 François Gardane
1656 Jacques Audibert.
1656 Louis Michel.
1658, 1659, 1660 Gabriel Friollet.
1665, 1667 François Gardane.
1667, 1668 Joseph Possel.
1668, 1669 Honoré Montenard.
1669 Joseph Possel.
1671 Joseph Possel.
1671 François Gubert.
1673 Joseph Possel.
1675 André Gérin.
1677 François Gubert.
1678 Joseph Possel.
1680, 1681 François Gubert.
1682 Gabriel Friollet.
1683 Paul Andiol.
1689, 1690 Joseph Cauvet.
1690, 1692 André Gérin
1692, 1694 Joseph Cauvet.
1696 Louis de Pazzis.
1698, 1700 François Gassaud.
1700, 1702 Joseph Cauvet.
1706 Elzéar Brun.
1706, 1707 Joseph Cauvet.
1707, 1710 Joseph Guibert.
1711 Id.
1711, 1712, 1713, 1715 Joseph Cauvet.
1716, 1718 Mathias Arnaud
1719, 1721 J.-Baptiste Martin.
1723 François Audemar.
1726, 1727 Joseph Vérignon.
1730, 1732 J.-B. de Signier.
1732, 1733 Joseph Audemar.
1736 Elzéar Bastide.
1737 Antoine Rainaud.
1738, 1739 Bruno Massillon (3).

(1) Albanès, l. c. n° 1856.

(2) Registre LXVI de Peiresc, à la bibl. de Carpentras cité par Jules Icard. *Notes hist. sur les rues d'Hyères*, 3e édit. 1910, p. 12.

(3) Ange Bruno Massillon, né en 1707, fils de Joseph, notaire et de Thérèse Rey, neveu de l'illustre Massillon. Il fut provincial et vivait encore en 1774. Docteur en théologie.

Digitized by Google

1740 Joseph Audemar.
1740 Emmanuel Prost.
1741, 1745 Joseph Ollivier.
1745, 1746 Bonaventure Bérenguier.
1747 Joseph Audemar.
1748 Joseph Ollivier (1).
1749 Bonaventure Bérenguier.
1749, 1750 Joseph Audemar.
1753 Joseph Vérignon.
1754, 1755 Joseph Ollivier.
1755, 1736 Joseph Vérignon.
1756 Jacques Audibert.
1758, 1760 Joseph Audemar.
1762 Bruno Massillon.
1765 Joseph Vérignon,
1766, 1768 Joseph Ollivier.
1770, 1772 Bruno Massillon.
1773, 1775 Joseph Gibelin.
1776, 1778, 1779, 1882 Joseph Ollivier.
1783, 1785 Jean Gattein.
1785, 1787 Simon d'Hupay.
1788 Joseph Ollivier.
1790 Jean Gattein.

Le chateau Denis.

Le 23 février 1768, le P. Joseph Ollivier, docteur en théologie et gardien, céda au prix de trois mille livres à « haut et puissant seigneur Victor Riqueti marquis de Mirabeau », résidant à Paris au palais d'Orléans dit Luxembourg, le droit de prélation sur un important immeuble situé sur l'Esplanade, avec jardin clos de murs, planté d'orangers et mouvant de la majeure directe et seigneurie du couvent.

Cet immeuble, devenu au XIXe siècle, le centre de la vie hyéroise est ce qu'on appelle aujourd'hui le château Denis. Il y a là la bibliothèque municipale et le musée de peinture et d'histoire naturelle.

Livre du couvent au XVIIIe siècle.

Les Cordeliers, rentés dès le XIIIe siècle, le furent jusqu'à la fin. Un registre, actuellement aux archives du Var, nous apprend qu'ils possédaient au XVIIIe siècle, une terre au quartier du Jeu de Baton de l'ancien domaine de l'église, traversé par le chemin qui conduit au valat de la Sauvette ; il était loué en 1760 à madame de Loriol de Cintré, de Dijon, baronne de Gerland. Ils avaient une autre terre au quartier de Gresq, à la Manarre, à Coupiane (vendue pour 3300 livres à François Cheyre maître chirurgien), à Palivestre, aux Rougières, au Gapeau Neuf, à la Palun, à la Muscatelle ou la Plaine, au

(1) Dans les *Cordeliers de Draguignan*, F. Mireur signale comme gardien un P. Joseph Olivier, père de province, mort en 1752. (*Bull.soc. d'études de Drag.* t. XXV, p. 374).

Digitized by Google

quartier de Fenouillet, à la Loube, à Costebelle ou les Peyrières, à Bagau.

Marc Antoine de Clapiers, seigneur du Puget, fonde un service dans sa chapelle sous le titre de saint Jean par testament reçu chez Me Montore à Toulon le 13 février 1713.

Une grand'messe solennelle est établie par le testament de Jean Aubert chez le notaire Nas le 8 mai 1728. Pour ce 24 livres.

Diverses confréries payaient alors leurs annuités : celle de saint Joseph érigée dans l'église versait 3 livres 12 s. pour le service annuel célébré dans la chapelle de saint Joseph. — La confrérie de saint Pons payait 5 livres, celle de saint Crespin 3 livres.

A LA RÉVOLUTION

A la révolution, les biens furent vendus. Cinq religieux seulement assistèrent à la fermeture du couvent (1) :

Jean Claude Gattein, prêtre, gardien, 51 ans ;
Joseph Ollivier, prêtre, 81 ans ;
Augustin Laurent Berthot, prêtre, 32 ans ;
Toussaint Gras, frère-laïc, 42 ans ;
Thomas Ventre, frère-laïc, 41 ans.

Né à Aix en 1736, J. C. Gattein sortait d'une famille d'artisans. Il n'était pas docteur en théologie. En 1790, il se posa en démocrate, et de 1792 à 1793 siégea parmi les juges du tribunal du district.

La contre-révolution lui ménageait une épreuve. Les Anglais maîtres de Toulon, et les royalistes se sentant en force, ces derniers firent arrêter et conduire des républicains prisonniers sur le *Thémistocle* amené en rade de Toulon. Jean Gattein était du nombre. Au nom de Louis XVII, on organisa une cour martiale, et sans l'intervention de l'amiral anglais S. Hood, les exécutions juridiques auraient dépassé la soixantaine.

L'ancien franciscain eut ainsi la vie sauve. Il revint à Hyères et fut élu aumônier du bataillon de la garde nationale formée le 15 décembre 1793.

Mais oubliant son sacerdoce, il entra au comité de surveillance institué pour signaler les gens suspects, et fit partie de la municipalité. Il devint même *agent national* près la commune en attendant que le Directoire exécutif lui confiât le 25 brumaire an IV (16 novembre 1795) le mandat de Commissaire du

(1) Arch. dép. Var. L. 1159, arrêté des administr. du dép. du 28 février 1791.

Digitized by Google

gouvernement près le district. Il en profita pour réclamer la proscription des émigrés qui cherchaient à « fouler encore le sol de la Liberté (1) ».

Avec le temps, et se conformant aux circonstances, il devint plus tolérant et rentra dans la vie privée.

Il mourut à Hyères en 1820, âgé de 84 ans.

L'église Saint-François passa par toutes sortes de vicissitudes. Elle fut rachetée le 23 mars 1822 par la ville, et rendue au culte par ordonnance royale du 17 septembre 1826, en qualité de chapelle vicariale sous le vocable de saint Louis.

Plus tard le maire d'Hyères, Alphonse Denis, fit restaurer entièrement cet édifice et le fit classer comme monument historique.

Une seconde ordonnance royale du 25 mai 1842, transféra le titre paroissial de Saint-Paul à Saint-Louis. Le jardin et les vignes du couvent sont devenus la place de la République et la place de la Rade.

LES RÉCOLLETS D'HYÈRES

LA PROVENCE FRANCISCAINE AU XVIIe SIÈCLE

Avant de présenter la courte histoire des récollets d'Hyères, il est peut-être intéressant de jeter un coup d'œil général sur la Provence franciscaine, au moment de leur fondation au XVIIe siècle.

Pierre Louvet dans son *Abrégé de l'histoire de Provence*, Aix. 1676, tome II, p. 550-555, donne les statistiques suivantes des couvents :

I. *Cordeliers :* « Sont à Arles depuis leur établissement en 1218, à Sisteron, à Aix, à Riez, Digne (ils étaient autrefois à Marseille), à Avignon, Tarascon, Salon, l'Isle, Apt, Vaison, Vauréas, Caron, Orange, Forcalquier, Istres, Hyères, Brignoles, Grasse, Draguignan : leur province contient encore Ambrun, Gap, Briançon dans le Dauphiné et Nice en Piémont (2) ».

II. *Observantins :* « Sont à Aix, Arles, Marseille, Avignon, Tarascon, Manosque, Reillane, Aubagne, Carcès, Antibe, Trets, Terreau proche la tour d'Aigues, ou Pertnis, Barbentane,

(1) Arch. com. Hyères, série DD.

(2) Cf. Rodolphe de Tossignacco. *Hist. ser. relig.* Venise. 1586, fol. 286-287, — et Fabri, *Memoriale antiq. prov. ord. s. Franc. in Galliis.* Paris Laquebay 1625. in 8.

Digitized by Google

Carpentras, Draguignan, Pignans, Fréjus, Antibe, Sainte-Catherine ès Arcs, Ollioules, Tourves, Saint-Remy, Saint Pierre de Canon, la Mote entre Tarascon et Avignon (1).

Il y a quelques monastères de sainte Claire, Avignon, Aix et Sisteron en 1285. »

III. *Capucins :* « Sont à Aix, Marseille, Arles, Avignon, l'Isle, Carpentras, Cavaillon, Vauréas, Orange, Tarascon, Salon, Ferrières, Jonquières-lez Martigues, la Ciotat, Tolon, la Seyne, S. Tropez, Soliers, Lorgues, Grasse, Draguignan, Riez, Sisteron, Manosque, Pertuis, Apt, S. Maximin, Brignoles. Leur province comprend encore Ambrun et Gap dans le Dauphiné, Nîmes, Beaucaire, S. Esprit, Vsez, Alais, Aigue mortes et Barjac dans le Languedoc, et il y a des capucins à Marseille ».

IV. *Récollets :* « Sont à Aix, Marseille, Apt, Arles, Avignon, Boulène, Digne, Forcalquier, Cuers, Apt, Notre-Dame-des-Anges proche le château de Lurs au diocèse de Sisteron, Hyères, Ayguières. Mazan, Perne, Saint-Eric et Montfavet (proche Avignon). »

V. *Pères du Tiers-Ordre :* « Sont en Avignon et à Aix » (2).

Les Récollets d'Hyères

La place actuelle des Palmiers portait jadis le nom de place des Récollets.

A leur arrivée à Hyères en 1621, les Récollets s'établirent d'abord à Notre-Dame de Consolation (3). La ville leur fit ensuite bâtir, au quartier du noviciat des Clarisses, à gauche de la route, un couvent avec jardin, proche l'oratoire Sainte-Anne.

Il y eut parmi ces religieux des orateurs de grand mérite, tel ce Père Eustache qui de 1627 à 1628 prêcha l'Avent et le Carême à Cuers (4).

Nous connaissons les gardiens suivants :

1655 Thaddée Biche.
1658 J.-B. Gensollen, de Solliès.
1659 Antoine Alpheran.
1661 Gilles Gilles.
1662, 1664 Chérubin Dinguimberty.
1666 Joachim Boissière.
1672 Barthélemy Marin.
1683 Jean-Baptiste Ollivier.
1735 Paul Beauchamp.
1771 Guillaume Jamin
1778, 1786 Auguste Rochefort.
1790 Ladislas Tourette.

(1) Cf. Fr. de Gonzaga. *De orig. ser. relig.* Rome, 1587, f. 817. Provincia sancti Ludovici.

(2) Cf. Jean-Marie de Vernon. *Hist. génér. du Tiers-Ordre,* tom. III, Paris, p. 387-417.

(3) Papon, *Hist. de Provence,* t. I, p. 388.

(4) Arch. com. de Cuers BB. 6 mai 1628.

Digitized by Google

A cette date le personnel était ainsi composé :

Ladislas Tourette, prêtre, gardien, 52 ans ;
Bonaventure Topin, prêtre, 51 ans ;
Auguste Rochefort, prêtre, 73 ans ;
François Peyron, frère-laïc, 68 ans ;
Joseph Mathieu, frère-laïc, 28 ans (1).

En 1791, le club des amis de la Constitution tenait ses séances dans le couvent des Récollets qui fut ensuite vendu. On en démolit une partie. Ce qui reste devint hôtel. C'est actuellement une pension tenue par les religieuses de l'Espérance de Bordeaux.

LES CLARISSES. (2)

Au pied du vieux château démantelé, sur la partie déclive et occidentale de la seconde enceinte, s'élevait le couvent de Sainte-Claire d'Hyères, fondé en 1634, par Louise de Roubiac et le concours des habitants. Anne-Louise de Roubiac était d'Arles. Son père, Jacques de Grille de Roubiac, sieur d'Estoublon, y était viguier et premier capitaine du roi

Elle-même gouvernait le couvent des Clarisses-Urbanistes d'Arles.

Le 16 novembre 1633, Antoine Gavarry, bourgeois d'Arles, au nom de madame de Roubiac, passait acte avec les trois consuls d'Hyères, le viguier et autres notables ; par cet acte la ville donnait aux Filles de Sainte-Claire la maison avec jardin « que soloit estre de feu sieur de Neolles », et les terrains attenants, pour y construire, de leurs deniers, le couvent et la chapelle. Les religieuses devaient d'abord être au nombre de cinq, et s'entretenir de leurs propres revenus. L'acte fut signé dans la maison du Roi, en la chambre des consultes (3) madame de Roubiac arriva à Hyères le 7 décembre, et peu de temps après le couvent était fondé.

Dès le 9 mars 1634, on parle d'une « damoyselle Blanche de Valleran qui avait résolu de soy faire religieuse » au monastère « nouvellement estably audict Yères ».

Les Clarisses se vouèrent à l'éducation des jeunes filles. Elles comptaient trente-huit religieuses à la fin du XVIIe siècle.

(1) Arch. dép. Var. L. 1159.
(2) Uniquement d'après Icard. *Notes hist. sur les rues d'Hyères*. 3e éd. 1910.
(3) Aujourd'hui tour Saint-Blaise. Jacques commandaire et Jean Giraud notaires à Hyères (études Allemand et Paget).

Digitized by Google

Le noviciat était établi dans un bâtiment en bas de la montée Sainte-Claire, vers la route nationale.

Voici la liste des abbesses :

1634-1649 Louise de Roubiac, morte le 2 février 1659, et inhumée aux Cordeliers.
5 nov. 1649-1652 Agnès de Laurans.
1652-1662 Gillette Bertet.
1662-1667 Angélique Valeran.
1668-1671 Gillette Bertet.
1671-1673 Agnès de Laurans.
1675-1677 Gillette Bertet.
1678-1680 Marie Bertet.
1680-1683 Catherine de Gasquy.
1683-1686 Marie Bertet.
1688-1689 Agnès de Laurans.
1690-1691 Claire Gardane de Sauvebonne.
1691-1692 Marie Thomas de Carqueiranne.
1692-1694 Agnès de Laurans.
1695-1697 Marie Thomas de Carqueiranne.
1697-1700 Anne de Boutiny.
1701-1707 Marguerite Valeran.
1707-1708 Anne de Boutiny.
1710-1713 Isabeau Aycard.
1713-1716 Claire Clapiers.
1716-1719 Isabeau Aycard.
1719-1720 Anne de Boutiny.
1723-1725 Isabeau Aycard.
1725-1728 Claire Clapiers.
1729-1730 Anne de Boutiny.
1732-1734 Anne Blocard.
1734-1736 Claire Clapiers.
1738-1740 Claire Martelly.
1740-1742 Claire Bastide.
1744-1751 Claire Martelly.
1756-1770 Gabrielle Bernard.
1775-1777 Ursule Daniel de Lhéry.
1780-1784 Anne Mollinier.
1789-1790 Marguerite Bastide.

La dernière des supérieures Euphrosine-Marguerite Bastide, en religion sœur Saint-Barthélémy, était fille de François Bastide, ancien officier au régiment de Ponthieu, et de Claire-Seguin. Sa famille avait compté des magistrats et avait été anoblie par Louis XV.

Digitized by Google

La mère de Saint-Barthélémy née à Hyères le 20 juillet 1749 était entrée dans l'ordre à seize ans. Elle avait fait profession le 20 juillet 1765. Elle mourut à Hyères le 3 janvier 1834, pleine de jours et de vertus.

Ses compagnes en 1790 étaient : Anne Mollinier (sœur Saint-Louis) de Toulon, Claire Colomb (sœur Saint Jean-Baptiste) de Toulon (?) Marie Carcassonne (sœur du Sacré-Cœur de Jésus) de Marseille.

Le dévot monastère, aliéné comme bien national, ne tarda pas à être démoli. En 1849, un ancien colonel au service de la Grèce. M. Olivier Voutier, fit édifier sur les ruines une élégante villa, la villa Sainte-Claire, aujourd'hui remise à neuf par sa propriétaire actuelle, Miss Edith Warthon, américaine et femme de lettres.

APPENDICE

HYÈRES FRANCISCAIN MODERNE

Il y a peu de chose à noter. Les Cordeliers ne sont jamais revenus à Hyères, ni les Récollets, ni les Clarisses.

I. Trois vocations de frères mineurs ont fleuri au XIXe siècle trois capucins :

1. Le P. Bernard d'Hyères (Jacques Hippolyte Peyron) né le 14 octobre 1812. Prêtre en 1838, il était vicaire à Cuers quand il partit pour revêtir les livrées séraphiques au couvent de la Villette à Lyon le 21 novembre 1847 à 5 h. 45 du matin. Le P. Maître était alors le P. Archange de Lyon. En février 1848, la Révolution expulse les religieux. En juin 1848, le P. Bernard reprend l'habit à Marseille où il fait profession, avec dispense, le 30 mars 1849, entre les mains du P. Jérôme, gardien.

En 1870 il était aumônier des Clarisses de Poligny (Jura) avec les P. Léon de Ceriana, Léonard de Cuers (1) et le Fr. Eucher de S. Jean de Toulas. En 1873, il est à Aix-en-Provence, continuant sa vie d'homme apostolique, prêchant très souvent et très élégamment en langue provençale. Il y meurt le 28 mai 1886 après dix mois de maladie. C'était un grand dévôt de sainte Colette.

2. Le P. Ferdinand d'Hyères (Bernardin Alban Dellor) né le 7 février 1840, prit l'habit le 19 octobre 1858 et fit profession

(1) Le P. Léonard (Dominique Audibert) né le 26 janvier 1810, profès à Aix le 14 janvier 1845 mort à Draguignan le 30 janvier 1886. *Necrologium* Tornaci. 1890, p. 63.

Digitized by Google

à Crest (Drôme) le 19 octobre 1859, sur les conseils du B. curé d'Ars. Il partit en 1865 avec Mgr Massaja pour la mission des Gallas (Abyssinie), résida longtemps à Finfinni près Adis-Abeba ; il sut se concilier la particulière affection de Ménélik, alors roi du Choa. Il mourut à Obock le 15 septembre 1877. Mgr le cardinal Massaja le cite souvent dans son fameux livre *I miei trenta cinqne anni in Etiopia*, résumé par le P. Alfred de Carouge dans *Une mission en Ethiopie*. Paris, 1912, in-12 (1).

3. Le P. Antonin d'Hyères (Chaix), né le 15 février 1883, a pris l'habit le 15 août 1900 et reçu le sacerdoce le 15 novembre 1908. *Ad multos annos !*

II. *Tiers Ordre Séculier*. Sur la demande de M. Joseph Gabriel, curé de la paroisse Saint-Louis, une Fraternité fut érigée le 5 avril 1872 par le P. Michel de Toulon, O.M.C.

La Supérieure en a été madame Deltor (sœur Elisabeth) jusqu'en 1893, et depuis cette année-là madame Senès. Le Directeur en est ordinairement le curé de la paroisse. M. Agarrat, curé, y prit l'habit le 12 décembre 1905.

Depuis 1872, la maîtresse des novices est mademoiselle Marie Guirardy (sœur Françoise de Chantal (2).

III. *Tiers-Ordre Régulier*. Avec l'approbation de Mgr Oury, évêque de Fréjus, une maison de Sœurs Franciscaines a été fondée en août 1887, à Hyères, rue des Villas, après un court séjour boulevard Riondet.

Cette communauté appartient à l'importante Congrégation des Sœurs de Sainte Marie des Anges de l'Esvière à Angers, qui se voue à l'adoration perpétuelle, à l'instruction des jeunes filles et aux missions étrangères.

Ces religieuses ont été fondées en 1871 par Mgr Freppel et le P. Chrysostome de Lyon qui hiverna à Hyères les dernières années de sa vie (3). P. UBALD D'ALENÇON.

(1) Arch. des Capucins de la prov. de France. *Annales Franciscaines*. t. XIV, p. 720 et XV, p. 477. *Necrologium F. M. C. prov. Galliae* (par le P. Apollinaire de Valence) Tornaci, 1890, p. 66 et 67.

(2) Arch. de la Fraternité d'Hyères. — Le P. Michel de Toulon (Dagnan) naquit en 1825 et mourut en 1884 à Aix (*Necrologium*, Tornaci, 1900, p. 53).

(3) On trouvera la bio-bibliographie du P. Chrysostome dans notre notice historique sur *les Frères Mineurs (capucins) d'Angers (1855-1870)*. Paris. 1909-in 8°.

Digitized by Google

NOTES DE SPIRITUALITÉ

SOMMAIRE. — *Le quiétiste espagnol Michel Molinos,* par le P. Dudon, S. J. — *Le saint Abandon,* par Dom Vital Lehodey. — *Les Degrés de la vie spirituelle,* par Saudreau. — *Traité de l'amour de Dieu de S. Bernard,* par H. M. Delsart, collection « *Pax* ».

Le Quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696) par le P. Paul Dudon, de la Compagnie de Jésus. — Collection Etudes de Théologie Historique. Paris. Beauchesne, 1921.

La docte collection des « Etudes de Théologie Historique » s'est enrichie d'une sérieuse étude, définitive peut-être, *sur le quiétiste Molinos*. Elle est due à la plume experte et avertie du R. P. Dudon. Son livre est surtout consacré à Molinos lui-même. L'enquête commencée sur les prédécesseurs et les successeurs de l'hérésiarque, est délibérément laissée inachevée. L'auteur laisse à « de plus jeunes, à qui le temps n'est pas mesuré, de faire ce tableau d'un siècle. Pour le sujet auquel je me borne, continue-t-il, j'ai tâché de voir par moi-même, les ouvrages ou documents dont je parle. Cette exigence persévérante est tout le secret des choses nouvelles que mon travail peut contenir » (p. VI). C'est là tout le secret, dit modestement le P. Dudon, mais c'est là précisément tout le mérite d'un tel travail. Quand on a lu le livre et qu'on médite les pp. IX-XXI de la bibliographie, on se rend compte de l'importance de la contribution historique, qui nous est fournie. En dehors des Archives du Saint Office, fermées sans miséricorde aux chercheurs, on est porté à croire que le P. Dudon a vu tout ce qui pouvait avoir un intérêt pour son travail. Il y a glané des choses nouvelles : fixation certaine du lieu de naissance à Muniesa, texte espagnol du traité de Molinos sur la *Communion quotidienne,* et surtout texte espagnol de la *Guide*, un *sommaire de la procédure* (cf. p. 192 note 3) qu'il qualifie de « capital ». Quand donc verrons-nous se multiplier de telles initiatives, parmi les jeunes théologiens qui entrent dans la carrière. Quand embrasseront-ils la

Digitized by Google

vie de paladin de la vérité, de chercheur, de mineur des archives obscures de l'histoire, où l'âme est récompensée, du mépris des avantages matériels, par les délices du commerce avec un idéal de vérité entrevu, poursuivi, réalisé ?

A quoi bon cette étude, se demande le P. Dudon ? « Elle servira, j'espère, répond-il, à justifier une sentence de l'Eglise. Ce n'est peut-être pas un gain médiocre, dans un temps où son autorité et sa prudence sont gravement méconnues, au point que des catholiques se troublent des panégyriques entonnés en l'honneur de Molinos, par des quiétistes d'autrefois et des théosophes d'aujourd'hui » (p. VI). Nous devons d'ailleurs nous défendre, contre les tendances déterministes de l'atmosphère que nous respirons et qui nous porteraient à plaider l'irresponsabilité ; contre l'instinct pervers, qui nous pousse à être du parti des individus incriminés, plutôt que de celui de l'autorité. Enfin, crime de doctrine et répression du sensualisme, il n'en faut pas plus pour attirer à Molinos des défenseurs, en ce temps où des écrivains célèbres poursuivent Jésus-Christ et son Eglise de leur haine, à cause de la glorification de la chasteté et de la condamnation de la chair.

« Le cas de Molinos montre, dans la vie de l'Eglise, l'action de la Providence. Ce coquin était protégé de haut, et ses artifices réussirent à voiler longtemps sa doctrine infâme ; finalement il fut démasqué, perdit la faveur déconcertante qui profitait à ses erreurs et prit le chemin des prisons. Ce spectacle vaut d'être montré, pour la leçon qu'il enferme » (page VI). Oui, il y a quelque chose de déconcertant dans cette faveur de Molinos ; mais il faut en prendre son parti. L'homme est sujet à se tromper de bonne foi. Le pape Innocent XI crut toujours en l'intégrité de la doctrine de Molinos. On vit même durant cette lutte contre le quiétisme, cette chose paradoxale : les ouvrages de deux de ses adversaires, la *Concordia* de Segneri, le *Pregio* de Bell'huomo, mis à l'index, le 28 novembre 1681. Malgré ce triomphe apparent, la lutte continua et Molinos fut condamné en 1687. Il fit l'abjuration de ses erreurs et passa le reste de ses jours dans les cachots de l'Inquisition. « Il vécut dix ans dans sa petite cellule de prisonnier, avec toutes les apparences du repentir et mourut le 28 décembre 1696 » (p. 249).

Un terme nous a surpris sous la plume de l'auteur, c'est le terme de coquin appliqué à Molinos, malgré son abjuration et sa pénitence. Faut-il voir dans son cas une illusion permise par Dieu, pour punir son orgueil, ou bien cet homme a-t-il froidement voulu comme fin les infamies de sa conduite et élaboré une doctrine pour les légitimer ? On ne sait ; les documents psychologiques manquent pour éclairer cette question. Son entrée dans le sacerdoce a-t-elle été provoquée par des vues purement humaines ? C'est bien difficile à dire. Cependant

Digitized by Google

cela ne serait pas invraisemblable. Quand on songe que Muniesa, son bourg natal — il compte moins de 1800 habitants — avait en 1629, le service de son église assuré par un curé, neuf prêtres, vingt-sept étudiants (ou employés), dont sept tonsurés (p. 4). En tout, trente-sept personnes vivant des revenus de l'église. Il est bien difficile de croire, que tout ce monde ait toujours eu une vocation surnaturelle désintéressée. De Molinos, le Père Dudon n'hésite pas à écrire catégoriquement : « En tout cas, on ne saurait guère douter que ce clerc aragonais n'eût déjà, dans son pays, cette psychologie d'aventurier audacieux, avisé, confiant en soi, habile à manier les hommes et à feindre, qui allait lui permettre, dans une ville éternellement féconde en intrigues, de capter la faveur des grands, de dominer dans les monastères, de règner comme un chef d'école » (p. 14). Mais, enfin, puisque l'enfant prodigue est revenu, unissons-nous au père de famille qui immole le veau gras. Cependant, ne suivons pas l'abbé Cagnac, qui appelle Molinos « un saint prêtre » (1). Ce jugement serait manifestement contraire à la vérité. Si l'abbé Cagnac, qui écrivait vers 1900, avait pu lire l'ouvrage que nous étudions, il eût certes modifié son appréciation.

Enfin, l'histoire de Molinos et de sa condamnation est un document important, pour la doctrine catholique de la vie spirituelle. Nous y voyons que le quiétisme de Molinos continue le mouvement, provoqué dans l'Eglise, par l'esprit immonde, aux origines chez les Gnostiques, plus tard chez les Manichéens, les Fraticelles, les Bégards, les Illuminés d'Espagne. Tous ces partisans du *libre esprit*, mêlaient au mysticisme, le sensualisme le plus effréné. Ils s'estimaient des croyants au surnaturel, membres de l'Eglise ; en fait, ils vivaient la morale du panthéisme subjectif, dernière évolution de l'humanisme antisurnaturel, qui règne de notre temps, en dehors de l'Eglise, et divinise l'homme et son activité. Celle-ci participe donc de la sainteté essentielle à Dieu ; et voilà l'homme libre, délivré de toute contrainte gênante.

Les principes de la doctrine de Molinos sont énoncés dans son principal ouvrage : *Guide spirituelle qui débarrasse l'âme et la conduit, par le chemin intérieur, jusqu'à atteindre la contemplation parfaite et le riche trésor de la paix intérieure.* Publié en 1675, il eut un grand succès et se répandit rapidement. Trois éditions se firent en Espagne de 1675 à 1685 ; en Italie, dans la même période, il y eut jusqu'à sept éditions ; on connut un peu plus tard des traductions, latine 1687, française 1688, hollandaise 1688, anglaise 1688, allemande 1689 (p. 36).

Retenons-en les observations, qui précèdent le traité. Première observation : il y a deux chemins pour aller à Dieu, celui de la

(1) Pag. 192. Moyse Cagnac : *Fénélon, directeur de Conscience,* page 104 et non 117, comme porte la note du Père Dudon.

Digitized by Google

méditation, et celui de la contemplation ; le premier doit conduire au second, sous peine de manquer le but. Deuxième observation : la méditation sème, la contemplation recueille; la méditation cherche, la contemplation trouve; la méditation rumine, la contemplation goûte et se nourrit. Troisième observation : il y a deux sortes de contemplation, l'acquise et l'infuse; celle-ci est un don de Dieu et ne peut s'enseigner, celle-là est le fruit de l'industrie humaine soutenue par la grâce; et Dieu ne manque pas de faire savoir aux âmes, par certains signes, qu'il les appelle à cette forme de prière. Quatrième observation : le vrai but de la *Guide* est de plier les âmes à s'adapter sans résistance, au mouvement de la grâce divine.

A la rigueur, conclut le P. Dudon, Molinos aurait pu se borner à ces quelques indications. Tout son ouvrage est en germe dans le peu qui vient d'être dit. On comprend déjà quelle spiritualité il attaque et quelle il prétend faire prévaloir » (p. 37). Ce livre, manuel du quiétisme le plus condamnable, contient de quoi autoriser les théories, fausses en spéculation et pernicieuses dans la pratique, dont la formule détaillée se trouve dans les 68 propositions, tirées des lettres de direction ou des explications orales de Molinos (p. 252).

Voici quelques extraits de cette condamnation, que le P. Dudon relate en appendice, à la page 292 et seq.

Prop. 26. Tres illae viae, purgativa, illuminativa et unitiva sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in Mystica, cum non sit nisi unica via, scilicet via interna. Les trois voies, purgative, illuminative, et unitive, sont la plus grande absurdité qu'on ait dite en mystique, puisqu'il n'y a qu'*une voie unique*, à savoir *la voie interne*. Tel est le point de départ du système. Il suffira de définir cette voie interne pour posséder le principe de toutes les erreurs théoriques et pratiques du molinosisme. C'est ce que nous apprennent les *propositions 1 et 2 :* « *Oportet potentias annihilare est haec et via interna.* Il faut annihiler nos puissances, telle est la voie interne. *Velle operari active est Deum offendere, quia vult esse solus agens et ideo opus est seipsum in Deo totum totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.* Vouloir opérer activement, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; c'est pourquoi il faut s'abandonner tout entier et totalement en Dieu et demeurer ensuite comme un corps sans âme. Ici il faut reprendre la qualification d'*absurde,* à propos de ce *nihilisme.* Annihiler les puissances, c'est annihiler l'être : *esse et agere convertuntur.* Les puissances et l'âme font un tout qu'on ne peut séparer, comme le corps séparé de l'âme est et demeure *exanime.* D'ailleurs, si Dieu veut être seul agent, Il a un moyen bien simple, qu'Il ne crée pas le monde et les êtres spirituels. J'insiste sur le mot *spirituels.* Car inconséquence significative, l'annihilation des puissances ne concerne que nos puissances spirituelles; dans la tentation, Prop. 17 : « *et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura,*

Digitized by Google

si la nature s'émeut, entendez le corps, la sensualité, il faut la laisser s'émouvoir, parce que c'est la nature. Pourquoi donc ne pas l'annihiler comme les puissances spirituelles? Molinos répondra par *la Prop. 57 : Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata nec mortalia nec venialia.* La contemplation acquise nous fait parvenir à l'état d'impeccabilité. Le péché c'est vouloir agir activement; n'agissez donc pas activement, dans le cas de la tentation. Dans quel abîme d'aberration et d'iniquité l'homme peut-il tomber, on le voit par ces insanités.

De ces principes, les conséquences logiques sont : Pas de pensée de récompense, de punition, de paradis, d'enfer, de mort, d'éternité. *Prop. 7.* — Pas de souvenirs de soi, de Dieu, de n'importe quelle chose. *Prop. 9.* — Pas de prière, c'est une imperfection. *Prop. 14.* — Pas d'actions de grâces. *Prop. 15.* — Pas d'indulgences pour les peines du péché. *Prop. 16.* — Dans l'oraison, pas d'images, figures, espèces, concepts propres. *Prop. 18.* — Pas de discours, de pensées. *Prop. 20* — Pas de véritables vertus internes, chez le méditatif. *Prop. 31.* — Pas de dévotions spéciales — Pas de lieux spécialement sacrés. *Prop 33.* — Pas d'actes d'amour pour la Vierge, les saints, l'humanité sainte du Christ. *Prop. 35.* — Pas de croix volontaire. *Prop 38.* — Les nombreuses propositions sur les violences de Satan, qui nous force à produire des actes peccamineux, qui ne nous sont point imputables, *Prop. 41-52.* Voilà la doctrine (1.)

Que ce bref résumé suffise, pour donner une idée du système de Molinos et de sa nocivité.

Le P. Dudon termine son œuvre intéressante, par un épilogue. Rappelant le renouveau des études de théologie mystique, il estime avec raison, qu'il y aurait eu, pour les écrivains qui ferraillent les uns contre les autres dans le champ clos de la contemplation, grand profit à se rendre compte des coups portés dans le tournoi, dont la *Guide* fut l'occasion. En essayant de se préciser à soi-même les arguments contraires, échangés pour et contre la contemplation molinosienne, on aurait peut-être trouvé le moyen de rendre moins vaines, les polémiques de l'heure présente. Car enfin certains docteurs du XXe siècle prônent, comme Molinos, une contemplation intermédiaire entre la méditation et la contemplation passive ; comme Molinos, ils prétendent qu'il faut généraliser, parmi les chrétiens, cette manière de prier ; comme Molinos, ils voient, dans l'obstination de quelques directeurs étroits et exclusifs, la cause unique de la rareté de la vie mystique . » (p. 265-66.) Pour dissiper les malentendus possibles, il ne faut pas oublier qu'*en fait* Molinos n'admet qu'*une voie, la voie interne.* S'il a parlé de la méditation et de la contemplation infuse, c'est pour avoir l'air de ne pas se séparer de la tradition.

(1) En la Prop. 54, il y a un erratum p. 298. — *eum* au lieu de *cum*,

Digitized by Google

Ainsi la *prop. 23* condamnée, rappelle la doctrine de saint Bernard ou plutôt de l'auteur de la *Scala Claustralis : lectionem, meditationem, orationem et contemplationem* ; mais la *proposition 26* est formelle : *cum non sit nisi unica via, sicilicet via interna.* En paroles, Molinos identifiait sa voie, avec le troisième terme : *Orationem,* de la *Scala Claustralis.* Par cette manœuvre, il voulait donner l'illusion de la concordance de sa doctrine avec celle de saint Bernard.

Pour expliquer ma pensée, je verse au dossier les paroles d'un témoin nouveau, peu connu à l'heure actuelle, qui augmentera d'une unité, la courte énumération de l'auteur (p. 266). Le P. Dudon remarque, qu'il se rencontre des auteurs orthodoxes, dont les thèses offrent une similitude avec les paroles de Molinos : « Le premier qui ait attaqué la *Guide,* le P. Bell'huomo, admet, comme Molinos, une contemplation active, sauf à l'expliquer mieux que lui. Comme Molinos, il ridiculise et blâme les directeurs ignorants qui s'effarouchent au seul nom d'oraison mystique. Alvarez de Paz décrit tout au long une oraison affective des parfaits, intermédiaire entre la méditation discursive et l'intuition des contemplatifs. Bien qu'adversaire très résolu de Fénelon, le P. Massoulié convient qu'il y a une oraison acquise de quiétude. Terzago est du même avis. Bossuet a tout un écrit en faveur de l'oraison de simple regard. Saint Alphonse de Liguori considère la contemplation acquise, comme un fruit nécessaire de la méditation. Si courte soit-elle, cette énumération prouve qu'on peut, sur certains points, se rencontrer avec Molinos, sans être hérétique ni téméraire » (p. 266).

Le témoin que nous ajoutons à cette liste, c'est saint Bonaventure. avec son *Incendium amoris*, où il nous expose la vie spirituelle, en trois chapitres : *De Meditatione. — De Oratione. — De Contemplatione.* Ces termes rappellent le texte de la *Scala Claustralium*, et Hughes de Saint-Victor : *III Eruditionis Didascalicae. c. 11.* Quelle est, dans cet opuscule, la doctrine du Docteur Séraphique ? Sous les trois termes *Meditando, orando, contemplando,* il nous expose trois états intérieurs des âmes, qui sont les trois périodes progressives de la vie spirituelle (1).

De Meditatione. A mettre en corrélation avec *Industriae cum natura — Industria et scientia* — et la division de ce premier stade, donnée sous le symbole du pain : *panis doloris poenitentiae, panis laboris justitiae* (2).

Il ne faut pas entendre ce terme « *Meditatione* » de l'acte que nous appelons communément, méditation. Non, *meditari* signifiant en

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII, p. 3-18, — cf. *L'Influence de S. Bonaventure et l'Imitation. — Etudes franciscaines* 1921, p. 433 et seq. — 1922. p. 23 et seq.

(2) *Op. S. Bonav.* f. V in Hexaem. coll. 22, p. 441. — t. VII, in Lucam. c. IX, p. 232 et p. 369 n. 34. — Cf. *Rich. à S. Victor*, Migne, t. 196, coll. B. Vide etiam. *Etudes Franciscaines* 1921, p. 358.

Digitized by Google

général s'exercer, s'appliquer à, faire effort, la méditation, dans l'opuscule de saint Bonaventure, signifie la période de la vie de l'âme, où elle s'applique avec effort à connaître et à réaliser sa vie morale surnaturelle. C'est ce qui est signifié par le terme : *industria*. Cette industrie n'est pas un jeu, mais un effort pénible, à cause de la corruption de notre nature, qu'il faut combattre, surmonter, détruire. Dans ce but, il faut manger le pain de la douleur, de la pénitence, et le pain du labeur de la justice : par la pénitence, on détruit le péché passé, par le travail de la justice on substitue, petit à petit, les vertus aux dispositions vicieuses de la nature. Ce travail est un travail de purification du péché, de l'ignorance de l'intelligence, de la dissipation du cœur. On établit ainsi en soit la disposition habituelle de justice, qui rend à Dieu ce qui est à Dieu. C'est ce que l'Evangile appelle l'*abnégation de soi-même*. Ce travail d'abnégation est absolument nécessaire et prérequis.

Commentant le texte de saint Matthieu : « *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos* » saint Bonaventure nous en donne le commentaire suivant : « *Invitat enim laborantes ad requiem. Sicut autem ille qui potest scit et debet operari et non vult, non debet reficı; sic qui refugit spiritualem laborem, non debet refici spiritualiter, quia ad hoc, quod fiat refectio spiritualis, oportet quod praecedat labor, scilicet spiritualis.* Le principe est clair et concluant. Pas de travail, pas de réfection; pas de travail spirituel, pas de réfection spirituelle. On appelle le repas une réfection, parce que la nourriture refait l'homme, répare les destructions de la vie. Donc, pas moyen de réparer notre esprit sans le travail. C'est la condamnation du quiétisme. En quoi consiste le travail spirituel? *Labor autem spiritualis consistit in quatuor : primo : in deploratione culparum, et de hoc labore habemus exemplum in David, qui dicit : Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo. Ps. 6, 7. Debemus laborare in Dei dilectione et mali exterminatione; et ideo David flebat frequenter et abundanter... Secundus : labor spiritualis consistit in prostratione hostium... Tertius : in profectu virtutum... Quartus : in perferentia tribulationum... Clamabat Christus pro calice amovendo; et qui sunt in tribulatione etiam clamant ad Dominum, Dominus libenter exaudit eum* (1). Travail des larmes, travail de lutte contre nos ennemis, travail de la prière ardemment suppliante, voilà ce qui remplit la première période de la vie spirituelle, condition nécessaire pour la réfection de notre nature.

Parmi les industries de ce labeur spirituel, se trouve l'acte particulier que nous appelons : méditation. C'est l'application de l'âme à la réflexion sur les vérités religieuses. Au chapitre premier de

(1) *Op. S. Bonav.* t. IX, p. 256.

Digitized by Google

l'*Incendium amoris, de Meditatione,* le Docteur Séraphique en parle en ces termes : *In hujusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem...* Verbi gratia, *si quis velit meditari circa viam purgativam, debet ratio quaerere quid debeat fieri de homine qui templum Dei violaverit; synderesis respondet, quot aud debet disperdi, aut lamentis poenitentiae purgari; conscientia assumit : Tu es ille vir : ergo vel oportet te damnari, vel poenitentiae stimulis affligi; deinde voluntas praeeligit, scilicet, quia recusat damnationem aeternam, assumit voluntarie poenitentiae lamenta. Juxta hunc modum in aliis viis est intelligendum* (1).

On trouvera peut-être que, comme méthode de méditation, c'est très bref. Mais, saint Bonaventure écrivait d'après son expérience et celle de son temps. La méthode et l'esprit d'application, qui a permis à des jeunes théologiens de 20 à 25 ans, d'entreprendre ces monuments merveilleux, que sont leurs Commentaires des Sentences, leur permettait de s'appliquer à la méditation des vérités religieuses, avec une autre puissance d'attention et de volonté que nous.

De Oratione. A mettre en relation, avec *Industria cum gratia — quasi permixtus inter gratiam et naturalem industriam et acquisitam* — et la division : *Panis instructionis doctrinae* et *Panis sacramenti Eucharistiae* (2).

En récompense de sa générosité et de ses efforts d'abnégation, l'âme entre petit à petit dans un stade nouveau ; elle commence à expérimenter en elle-même la présence agissante d'une grâce plus forte, qui produit en l'âme des effets, dont elle se reconnaît incapable. Elle admire cette facilité inconnue de se souvenir de Dieu, ces attraits inconnus qui l'aident à sortir d'elle-même par une abnégation de plus en plus profonde, de plus en plus subtile. Son intelligence se remplit d'une lumière, qui lui communique une science agissante de Jésus-Christ le Médiateur divin ; de son cœur jaillit une chaleur céleste, une dévotion brûlante qui s'épanche en sentiments de ferventes actions de grâce, d'adoration, de propitiation et de supplication. Rien ne peut mieux caractériser la différence de cet état d'avec le premier que la comparaison suivante. Au stade de la méditation, l'homme armé d'un pic frappe le roc de son cœur, pour en faire jaillir l'eau de la dévotion; travail lent et peu efficace ; mais voici que Dieu lui remet la verge de Moïse; cette verge qui est la grâce, fait jaillir du roc une source abondante.

C'est *l'industrie avec la grâce* ; c'est le mélange de la grâce et de l'industrie naturelle et acquise. C'est ce que sainte Thérèse

(1) *Op. S. Bonav.* t. VIII. *Incendium amoris,* p. 7, n. 19.

(2). *Op. S. Bonav.* loci superius citati. Vide etiam. *Etudes Franciscaines* 1922. p. 158 et seq.

Digitized by Google

appellera oraison de recueillement, d'autres contemplation ordinaire, oraison affective. Cette oraison est surnaturelle, au sens où l'emploie sainte Thérèse. Molinos parle de contemplation active. A la rigueur, saint Bonaventure pourrait employer ces termes ; contemplation indiquerait, *cum gratia ;* active *industria naturalis et acquisita*. Mais il ferait remarquer, qu'elle est un don descendant d'en haut, du Père des lumières, et rejetterait le sens hérétique qu'y attachait Molinos. Selon sa doctrine séraphique, ce don est l'épanouissement dans l'âme des dons de science et de piété, des dons de conseil et de force, pour l'intelligence et l'acceptation du mystère de la Croix de Jésus. *Sequere me.*

Contemplando. A mettre en relation avec *gratiae super naturam et industriam — in quo maxime gratia movet* — et le *panis consolationis internae* et *panis contemplationis supernae* (1).

Ce troisième stade est celui où l'âme entre dans *la stabilité de l'union*, avec le plein épanouissement des dons d'intelligence et de sagesse. Celle-ci signifie la connaissance d'amour, différente de la connaissance d'intelligence. *Gratia maxime movet* : action dominatrice de la grâce, dans l'âme, qu'elle rend apte au don plénier d'elle-même : *Sponsus et sponsa — amplexus et oscula.* S. Bonaventure signifie par *panis consolationis internae*, l'oraison de quiétude. *Contemplatio superna,* c'est l'oraison miraculeuse du *raptus,* l'extase et le mariage spirituel.

En droit, ce développement jusqu'à la quiétude est la suite de la première grâce ; en fait, peu d'âmes y atteignent, par défaut de générosité et d'abnégation. *Multi sunt vocati pauci vero electi :* beaucoup sont appelés; mais peu sont des âmes d'élite, comme traduit si bien Monsieur le chanoine Lesêtre. Le progrès dans l'abnégation chrétienne, c'est le point capital sur lequel le directeur doit indaguer avec tact et sans idée préconçue. N'est-ce pas dans ce domaine, que l'on trouve le point précis qui divise les modernes. Les uns sont trop larges dans leur appel à l'oraison de recueillement, les autres auraient des préférences trop exclusives pour la méditation, comme le P. Dudon le signale en note, p. 267, à propos de Scaramelli et de Rodriguez. A cette occasion, rappelons l'article du P. Dudon, dans la Revue d'Ascétique et de Mystique, à propos du Père Balthazar Alvarez (2). Espérons que l'on est près de s'entendre. Le Père Dudon écrit avec vérité : « Il faut prier pour bien vivre, prier excellemment pour vivre excellemment. Meilleure sera la prière, plus sûres seront la fuite du péché, la maîtrise des passions, la pratique des vertus les plus sublimes. Et pourtant quand Il voulut formuler, en un mot, la loi de la marche à sa suite jusqu'aux plus hauts sommets des cieux, le Christ n'indiqua pas un mode spécial de prière ; Il dit simplement :

(1) *Op. S. Bonav.* loci superius citati.
(2) Cf. *Etudes Franciscaines*, 1921, p. 416.

Digitized by Google

Si quis vult post me venire, abneget semetipsum. Il n'est aucune contemplation, même extatique, qui puisse tenir lieu de cette abnégation commandée par l'Evangile » (p. 270). C'est d'ailleurs celle que rappelle saint Bonaventure, en écrivant : L'union mystique consiste dans la dilection qui sort d'elle-même, *in dilectione excessiva,* selon la voie hiérarchique, de la purification, de l'illumination et de la perfection.

Avant de terminer, une remarque non pas de doctrine, mais d'histoire. Le P. Dudon insiste sur la querelle Bossuet-Fénelon et rapproche plus que de raison le nom de Fénelon de celui de Molinos. A la page 238, faisant allusion à la *Relation sur le Quiétisme* de Bossuet et aux insinuations à propos du *Montan d'une nouvelle Priscille,* il ajoute : « Ce jeu a réussi; pour avoir été efficace, il n'en est ni plus noble, ni plus recevable, encore qu'il ait pu être employé de bonne foi ». Accordons la bonne foi. Mais nous savons que l'abbé Fleury, ami de Fénelon et de Bossuet « a avoué qu'il croyait qu'il y avait eu *un peu de passion* dans la conduite de M. de Meaux ».

De plus M. de Saint-Fonds, qui rapporte ce témoignage, ajoute que, d'après Fleury, « sans les sollicitations et du roi et de M. de Meaux, jamais le livre de M. de Cambrai n'aurait été condamné, et il ne s'en fallait presque de rien, — ce sont des personnes même du parti de M. de Meaux, qui l'ont dit à l'abbé Fleury — que la chose ne le fut pas. Le Pape d'aujourd'hui — Clément XI, — était entièrement pour M. de Cambrai, la Cour de Rome était même fâchée de ces sollicitations si pressantes de la France » (1). Rappelons ce fait du départ des examinateurs en deux groupes égaux, cinq contre cinq, après 64 séances de six ou sept heures chacune. « Le Pape, écrivait l'abbé Bossuet, ces jours passés, a dit que l'affaire n'était pas claire ». Et Bossuet avait attendu une condamnation foudroyante ! C'est alors qu'il écrivit la *Relation sur le quiétisme*, tirée des manuscrits secrets de Me Guyon, et des lettres confidentielles de Fénelon (2). Posons simplement l'interrogation : pourquoi l'affaire ne s'est-elle pas terminée comme la controverse *de Auxiliis* entre le Thomisme et le Molinisme, où se rencontrait le même départ de voix ? Et puis concluons que parfois *l'ad majorem Dei gloriam* peut s'accompagner d'un subtil *ad majorem mei gloriam.*

Pages 263-264, le P. Dudon cite un extrait d'un panégyrique sur saint Bernard, donné par le P. de la Rue, jésuite, en 1698. Visant les « Michelins » partisans de Fénelon, celui-ci n'hésitait pas à poser ces interrogations pressantes : « Ils se disent indifférents sur les plus grands biens du ciel ; mais le sont ils sur les biens du siècle ? Ils sont tranquilles, disent-ils, sur le terrible jugement de Dieu. Le sont-ils sur

(1) *Abbé Cagnac,* Fénelon, Directeur de conscience, p. 387-388. note.
(2) *Abbé Cagnac,* op. cit. p. 83-85.

Digitized by Google

les jugements du monde ? A quoi bon toutes ces critiques, toutes ces cabales, ces tours de souplesse à la cour, toutes ces manières insinuantes auprès des grands, pour se pousser où ils ne sont pas, pour se maintenir où ils sont ? Est-ce là agir uniquement pour l'amour de Dieu et l'homme n'y a t-il point de part ? Ils sacrifient l'intérêt de leur salut ; sacrifient-ils aussi l'intérêt de la fortune et de l'honneur ?

Le P. Dudon ajoute : « Malgré leur souci d'une désappropriation totale, les « Michelins » et leur général — Fénelon — pouvaient donner lieu à ces questions indiscrètes, encore qu'il eut mieux valu qu'elles ne fussent pas tombées du haut de la chaire ». Sans doute ; mais pourquoi ne bénéficieraient-ils de la bonne foi accordée à Bossuet, puisque M. l'abbé Fleury a dit « qu'il était convaincu que M. de Cambrai n'avait jamais eu d'erreur dans le cœur ; sa soumission sincère et absolue l'a bien fait connaître » (1).

D'ailleurs, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, il faut qu'on se rende compte, que le jeu d'interpréter l'intention, est un jeu dangereux. Au tome II de *Histoire et Littérature*, p. 156-158, lisons et méditons cette page de Brunetière.

Si considérables en elles-mêmes et de quelque conséquence que fussent les questions de doctrine engagées dans une controverse où Bossuet pouvait dire « qu'il y allait de toute la religion », d'autres questions d'un tout autre ordre, et d'une bien autre importance aux yeux d'un prince tel qu'était Louis XIV, s'y trouvèrent promptement mêlées. On le savait à Versailles, et on ne l'ignorait point à Rome. « Je vous assure, écrivait de Versailles la princesse palatine, que toute cette querelle d'évêques n'a trait à rien moins qu'à la foi : tout cela est ambition pure ». Et, à Rome, le cardinal Spada ne voulait voir dans toute l'affaire « qu'une pointille ou brouillerie de cœur entre des gens qui se faisaient envie les uns aux autres ». On nous répète constamment que nos pères prenaient aux disputes théologiques un intérêt, dont nous nous sommes singulièrement déshabitués ; et je n'y contredis point. Mais c'est que ces disputes théologiques, — protestants contre catholiques, jansénistes contre jésuites, gallicans contre ultramontains, — recouvraient, en quelque sorte, et masquaient des rivalités de pouvoir ou, comme nous dirions aujourd'hui, de vraies querelles politiques. Louis XIV atteignait alors la soixantaine, il était plus vieux que son âge, Madame de Maintenon commençait à le gouverner : il s'agissait de savoir, qui des deux, jansénistes et gallicans d'une part, ou, de l'autre, ultramontains et jésuites, gouverneraient Madame de Maintenon. Et c'est ce qui explique la vivacité d'intérêt passionné que toute la cour, pendant plusieurs années, et l'on pourrait dire toute la France, avec une partie de l'Europe, prirent à ce grand débat. En même temps qu'un grand débat, c'était une grande intrigue ».

(1) *Abbé Cagnac*, op. cit. p. 387. note

Digitized by Google

Ne suivons pas, dans l'appréciation de cette affaire, le penchant de notre humaine malignité ; mais concluons que la misère humaine est très grande et que comme le soleil a ses taches, les grands hommes ont les leurs. Quant au monde, il voit et juge tout à sa propre mesure de duplicité et de vues intéressées ; il ne peut donc se rendre compte de cette chose si belle : l'amour désintéressé de la vérité catholique et de sa pureté.

DOM VITAL LEHODEY. — *Le saint Abandon*, seconde édition. Paris. Gabalda.

Encore un ouvrage sur le saint Abandon ! C'est par cette exclamation que Dom Vital Lehodey, abbé de Notre Dame de Grâce, ouvre l'avant-propos de son beau livre. C'est une exclamation que l'on répètera jusqu'à la fin du monde. Cœur inquiet, comme l'a dit saint Augustin, l'homme cédera toujours au besoin de confier à ses semblables, la réponse qu'il fait à la question angoissante de la destinée. Parcourez la littérature laïque, même dans le récit le plus indifférent, se rencontre toujours sous entendue, une philosophie, une solution du problème. C'est un pareil mobile qui pousse nos écrivains spirituels à communiquer à leurs semblables les lumières reçues de Dieu, sur la manière de vivre la vie du temps, en préparation de l'éternité, mais leur prosélytisme est inspiré par le bien de leurs semblables qu'ils veulent procurer ; mais leur doctrine est haute et sereine, parce que la foi leur donne des certitudes, que ne possèdent pas les écrivains, vivant en dehors du Christianisme. Croyants, ils ont fait abandon des prétentions exagérées de la raison humaine et ils peuvent alors nous parler du *saint Abandon*.

L'originalité de dom Vital Lehodey ne peut s'entendre de la substance doctrinale. A l'opposé de la licence absolue de la pensée libre de nos modernes, en dehors de l'Eglise, pour nos écrivains le fonds de la doctrine est fixé immuablement. Il ne reste que l'originalité, dans la manière et la plénitude de l'exposé de la doctrine. Cette originalité, le livre du *saint Abandon* la possède. Pour des âmes nombreuses qui n'ont ni le temps, ni la force intellectuelle de lire et systématiser les différents traités écrits sur la matière, ce bel ouvrage sera un trésor, un de ces livres qu'on relit, parce que son contenu s'éclaire et s'amplifie, par des contacts répétés avec la pensée de l'auteur. Il prendra une place très digne à la suite des « *Voies de l'oraison mentale* » du même auteur. De celui-ci j'ai entendu un juge très compétent nous dire : c'est un des meilleurs ouvrages qui aient paru depuis longtemps sur la matière.

Le plan de l'auteur est aussi simple que complet. *Nature* du saint Abandon — *Fondement* du saint Abandon — *Pratique* du saint Abandon — *Excellence et fruits* du saint Abandon. Pour le remplir, il suit deux guides absolument sûrs, saint François de Sales et saint

Digitized by Google

Alphonse de Liguori. Son grand souci est de rester dans la doctrine traditionnelle, également éloigné du courant qui donne trop à l'action de l'homme, et de celui qui déprécierait l'action humaine, sous prétexte de laisser faire Dieu. Non l'œuvre du salut est une œuvre résultant de la coopération de Dieu et de l'âme, une *œuvre à deux*, comme dit très heureusement l'auteur. Mais il ne reste pas moins vrai, que les parts ne sont pas égales dans cette coopération. A Dieu revient *la direction de l'entreprise*, à l'homme la continuelle dépendance. La volonté de Dieu est donc *la règle suprême*, qu'il faut suivre amoureusement. Comment la connaître ? Par les règles que Dieu nous a tracées, et par les évènements qu'Il nous envoie. D'où les deux volontés de Dieu : *volonté signifiée* et *volonté de bon plaisir*.

Ici je me permets une remarque, non dans le but de discuter et de faire prévaloir une idée, mais parce que les échanges de vues sont toujours intéressants. Sur la trame d'une doctrine identique, les écrivains dessinent les arabesques de leurs expositions et expressions personnelles. Il peut être intéressant, pour les spécialistes de choses spirituelles, de lire l'exposé d'un principe de division, un peu différent de celui de saint François de Sales, suivi par l'auteur. Saint Bonaventure nous expose la doctrine générale, que nous venons de voir sous la plume de dom Vital Lehodey, au moyen de *l'humilité*. Amour, abandon, humilité, c'est tout un *quoad rem*. L'amour *soumet* celui qui aime à son objet ; en se soumettant, il s'abaisse et s'*humilie*, et par conséquent il sort de lui-même et *s'abandonne*.

C'est à propos de *l'origine* de l'humiliation extérieure et intérieure de l'homme, en d'autres mots de son fondement que saint Bonaventure écrit les paroles suivantes : « *Originaliter enim humiliatio exterior procedere debet ab humiliatione interiori, secundum dictamen et regulam muneris divini ; et hoc secundum legem divini praecepti, vel divini complaciti vel divini consilii. Praeceptum universaliter respicit omnes ; complacitum respicit eos quibus divina volontas inspiratur ; consilium vero eos qui ad culmen perfectionis ascendunt* (1). Quant à son origine, l'humiliation extérieure doit procéder de l'humiliation intérieure, d'après le dictamen et la règle de l'obligation imposée par Dieu ; cela a lieu dans le triple cas, selon la loi d'un précepte divin, du bon plaisir de Dieu ou d'un conseil divin. Le précepte oblige tous les hommes, parce que fondé en nature ; le bon plaisir de Dieu, le conseil divin lient personnellement, ceux à qui il est manifesté ». Evidemment la distinction du docteur séraphique se fonde sur *la nature* et la *personnalité*. La volonté signifiée est celle qui regarde tous les hommes, parce que promulguée dans la nature humaine; la volonté de bon plaisir est transmise à certains hommes, soit par l'inspiration intérieure, soit par les évènements extérieurs. Ce sont

(1) *Op. S. Bonav.* t. V. p. 122. De Perfectione Evangelica q. I.

Digitized by Google

des signes d'une volonté divine, mais pour certaines personnes seulement. Saint Bonaventure a énoncé formellement *divinum consilium* le conseil évangélique de la vocation à la vie religieuse, quoique cela ne fut pas nécessaire. Mais, écrivant contre Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville, il pose ainsi le fondement de sa réponse.

La doctrine de saint Bonaventure ne change rien à la pratique, mais elle satisfait peut-être l'esprit, qui aime à trouver ses assises dans les profondeurs de la métaphysique. Quelqu'un dira : mais alors saint Bonaventure ne serait pas partisan de la doctrine de ceux qui ne requièrent pas une vocation spéciale, pour entrer en religion. Il paraît logique de le conclure ; bien des esprits d'ailleurs ne peuvent comprendre ce sentiment. Quoi qu'il en soit de ces principes différents, ces deux exposés sont d'accord pour proclamer l'obligation suivante : L'homme n'est pas seulement tenu, vis à vis de Dieu, à remplir les obligations universelles résultant de sa nature, il est encore obligé de remplir des obligations personnelles, que Dieu a le droit de lui imposer. C'est une vérité obscure pour bien des âmes, en notre temps qui proclame l'autonomie humaine, c'est-à-dire son indépendance, et par conséquent sa divinité en vertu du Panthéisme.

L'homme vraiment religieux obéit donc à la volonté signifiée et se conforme à la volonté de bon plaisir de Dieu. Cette conformité est le saint Abandon. Cet abandon, c'est l'amour qui, indifférent à tous les biens créés, se remet entièrement entre les mains de Dieu. Naturellement le saint Abandon n'exclut pas la prudence, ni l'effort; il ne défend ni les désirs ni la prière de demande, mais toujours sous la dépendance de la volonté divine. Il faut faire à chaque moment ce qui se présente, s'en remettant pour l'avenir entre les mains de Dieu. Beau chapitre sur le vœu de victime, comparé au saint Abandon. Ce vœu de victime est pour certaines âmes, féminines surtout, une source d'illusion. Elles s'y laissent entraîner par un amour propre subtil et passent à côté de tant d'immolations d'elles-mêmes à consentir, d'imperfections réelles nombreuses à sacrifier. Mais non, on veut l'extraordinaire dans la vie de piété! Il sera bon de faire « comprendre aux âmes plus confiantes en elles-mêmes que solidement affermies, qu'avant de porter si haut leurs désirs, elles doivent s'exercer d'abord à faire la volonté de Dieu, signifiée et à sanctifier leurs croix journalières. Saint Pierre s'offrit à souffrir et même à mourir avec son Maître adoré ; son amour et sa sincérité furent hors de doute ; il n'en était pas moins présomptueux et la suite le fit très bien voir » (p. 73). Que mieux vaut le saint Abandon sans orgueil, témérité ni illusion !

La partie la plus utile pour le plus grand nombre d'âmes est la troisième : Objet du saint Abandon. Elle est traitée avec l'ampleur qu'elle mérite p. 143-469. Elle apportera toute la lumière désirable à beaucoup, qui, incapables de synthèse, ne peuvent s'orienter dans les

Digitized by Google

voies intérieures, que par l'exposé le plus concret possible. Sans doute ils pourraient être effrayés par l'immensité de la tâche à accomplir ; mais qu'ils ne se rebutent pas. Ce beau traité du saint Abandon n'est après tout qu'un exposé de la marche de l'âme vers la réalisation de l'union avec Dieu; cette union est l'absorption de la volonté de la créature dans celle du Créateur. La touche de la grâce aidant, les âmes apprennent que la loi de l'amour, c'est de se donner activement sans limites. Il ne discute pas : jusqu'ici et pas plus loin! Ainsi, le *traité du saint Abandon* de dom Vital Lehodey, c'est le complément pratique de ses *Voies de l'oraison mentale*. Qu'il remercie Dieu d'avoir été choisi pour être un instrument de bien dans les âmes, et que celles qu'il aura éclairées par ses écrits, se souviennent de lui, reconnaissantes!

CHANOINE SAUDREAU. — *Les degrés de la vie spirituelle*. Méthode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu. 5e édition. 2 vol. 320 et 284 pages. Angers. Imp. G. Grassin, Richou frères, éditeurs, 40, Rue du Cornet, 1920.

La Vie d'Union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les grands maitres de la spiritualité. 3e édition, 395 pages, idem ibidem.

Le chanoine Saudreau jouit d'une grande réputation, légitimement acquise par ses écrits spirituels. Ceux que nous signalons en sont, le premier à sa cinquième édition, le second à sa troisième. Ils doivent ce succès à leur doctrine solide, éclairée et pieuse. Notre intention n'est pas d'en recommencer l'éloge; le pieux auteur ne s'arrête pas à ces bagatelles. Nous nous proposons de lui soumettre quelques remarques, s'inspirant de la doctrine de saint Bonaventure.

Son premier ouvrage, *Les degrés de la vie spirituelle*, est fondé sur la triple voie, purgative, illuminative, unitive. Dans la seconde partie, l'auteur nous parle de l'Oraison affective, pag. 233 et seq. Or voici les conclusions que nous trouvons à la page 254, nº 90.

« On peut donc atteindre l'oraison affective sans passer par l'oraison de discours. Quoique l'oraison de méditation mène peu à peu à l'oraison d'affection, cela n'empêche pas que beaucoup d'âmes commencent par celle-ci et ne peuvent jamais s'appliquer à la méditation (P. Libermann).

On a fait oraison pendant de longs siècles, avant de se livrer méthodiquement à la méditation comme on fait de nos jours. Bien plus, les règles des Ordres religieux les plus fervents ne paraissaient pas considérer l'oraison comme un exercice à part. La vie des moines, partagée entre le chant des psaumes, le travail manuel ou l'étude n'en était pas moins une vie d'union à Dieu, toute d'oraison, mais d'oraison affective ou contemplative. Quant aux considérations et aux motifs de la foi, qui poussent à la pratique de la vertu et soutiennent la bonne volonté s'ils ne les approfondissaient pas dans la méditation discursive,

Digitized by Google

ils les trouvaient cependant dans les lectures de piété, celles surtout de l'Ecriture et des Pères, dans les conférences et dans les sermons. Ainsi l'histoire montre non moins que l'autorité des Maîtres, que l'on peut, en certains cas, *s'appliquer à l'oraison affective sans être passé par la méditation.*

Habituellement toutefois, il vaut mieux suivre le chemin battu et commencer par méditer et approfondir les vérités fondamentales ; il sera donc sage, au début de la vie spirituelle, de s'en tenir à la *méthode de méditation* et de n'entrer dans l'oraison affective que quand l'âme, profondément convaincue et gagnée à l'amour de Dieu, a plus de facilité à s'entretenir avec Lui et à lui exprimer ses demandes ».

Cette lecture nous a causé un étonnement. Il est vrai que le facteur personnel produit une grande variété dans les exposés des auteurs spirituels. Mais cependant ils devraient s'efforcer de trouver une voie moyenne, à laquelle tous se rallieraient. Quand donc, vivant les doctrines d'abnégation qu'ils enseignent, arriveront-ils à cette bienveillance intellectuelle, nécessaire pour faire disparaître la confusion de cette tour de Babel. Ils ne doivent pas tenir à leurs notions, parce que ce sont les *leurs,* ou celles de *l'école* à laquelle ils appartiennent. S'ils trouvent chez d'autres, même leurs successeurs, des exposés heureux, pourquoi ne pas les adopter ? Il est vrai que les nouveaux venus ont eu quelquefois l'air de soutenir, qu'ils étaient en possession de la seule et véritable révélation. Enfantillages que tout cela ! Pourvu que le bien se fasse pour la plus grande gloire de Dieu, qu'importe notre prétendue gloire ? « Vouloir *âprement* la gloire de Dieu, écrivait Fénelon, et *à notre mode,* c'est moins vouloir *sa gloire que notre propre satisfaction* ». Tout cela c'est de l'amour-propre, que tous les écrivains spirituels doivent proclamer l'obstacle insurmontable à l'union parfaite avec Dieu.

Il est cependant nécessaire de fournir, comme point d'appui, à la bonne volonté, quelques vérités générales s'imposant à toutes les intelligences. Voici la doctrine de saint Bonaventure. Peut-être apportera-t-elle un peu de lumière dans ce fouillis inextricable.

Une constatation s'impose, quand on étudie la vie spirituelle de l'âme; après le baptême, elle est prisonnière de certaines dispositions qui l'éloignent de Dieu et s'opposent à l'union. Elle est obsédée par les créatures dans ses puissances, mémoire, intelligence, volonté; elle éprouve peu d'attrait pour le monde invisible. Donc la période initiale de la vie spirituelle sera caractérisée par la lutte et l'effort, contre la créature qui se présente tyranniquement à toutes les avenues de l'âme : effort pour chasser le sensible de la mémoire, de l'intelligence et du cœur. C'est ce que saint Bonaventure caractérise par les mots *Industria cum natura. — Industria naturalis et acquisita.* La prière de l'homme durant cette période se ressent de ce caractère; elle

Digitized by Google

suppose une application pénible de nos facultés au surnaturel, pour nous en imprégner. Cette prière s'appelle « *Meditatione* » *Méditation*. Méditation ne signifie pas l'*acte* journalier d'après une méthode particulière, comme il est dit au n° 290; ce mot signifie en général, l'application de l'âme au travail de la vie morale; à cause du désordre de l'âme, cette application est pénible. Le mot *meditatio* est ainsi employé dans son sens originel *d'exercice*. Il signifie pour saint Bonaventure *la période* d'exercice pénible de la vertu.

Quant à l'acte concret, journalier que nous appelons *méditation*, nous n'avons jamais compris le *tolle* de certains contre la méthode de saint Ignace. La méthode, mais elle est essentielle à l'âme dans ses opérations ; réduite à sa plus simple expression elle s'énonce : *Nil volitum quin praecognitum*. Or l'application de l'intelligence à la réflexion suppose que l'on écarte les divagations de la mémoire. Il faut donc une *préparation*. Que dans la préparation immédiate on emploie le beau terme figuré *prélude*, qu'importe ? Est-ce que le musicien ne prélude pas en accordant son instrument? Ce qui ne nous paraît pas exact, c'est de dire que des âmes ne passent pas par l'oraison de discours ou méditation ; c'est antinaturel. Les exercices des moines anciens ne ressemblaient pas à l'exercice décrit par saint Ignace, c'est vrai, mais ils nourrissaient la réflexion des moines, échauffaient leur cœur et les portaient à s'unir à Dieu.

Inexact d'écrire p. 290 note 1 : « saint Ignace lui-même ne songea pas à changer l'usage universel ». Si, il l'a changé, puisqu'il voulut réaliser la vie religieuse, sans l'office du chœur. Ceux qui pratiquent l'office du chœur savent par expérience son influence de grâce. Aussi cette suppression fut une grande objection à l'approbation des Règles de l'institut. L'office en commun y dut être inscrit. Cela dura une année et demie. Au bout de ce temps le saint fondateur parvint à convaincre le Saint-Siège et à faire approuver son point de vue.

Voilà de la bonne et solide psychologie. Si on consentait à ne point la perdre de vue et à mater l'amour-propre, on n'écrirait pas les paroles qui sont attribuées au Père Berthier par le chanoine Saudreau, à la page 181, note 1 de « *La vie d'Union à Dieu* ». Mais que voulez-vous ? Il faut en prendre notre parti. Dans l'armée de l'Eglise, avec ses ordres différents, Bénédictins, Dominicains, Franciscains, Carmes, Jésuites, c'est comme dans l'armée civile. Il y a un esprit de rivalité entre les différents corps d'armée et les différentes armes : infanterie, cavalerie qui pendant la guerre mondiale a surtout utilisé les chevaux de frise, artillerie, génie. C'est très humain ! Mais nous, dans l'armée du Christ, nous devrions extirper cet humain, pour y substituer le divin, c'est le but de notre profession.

Notons ici, cela rentre dans le sujet, une remarque faite à la page 169 de la *Vie d'Union à Dieu*. Elle a trait au texte de la *Scala Claustralium*, qui parle de la lecture, de la méditation, de l'oraison,

Digitized by Google

de la contemplation. « L'auteur de cet opuscule, comme d'ailleurs la plupart des auteurs spirituels, nous montre l'âme arrivant à la contemplation par la lecture et par des exercices réglés. Cela ne signifie pas *que ces exercices soient de rigueur*. Saint Paul ermite, sainte Marie Egyptienne, dans leur désert, saint Benoît dans sa grotte de Subiaco parvinrent à la contemplation sans *le secours d'aucun livre* ». C'est parler dans un sens trop restreint, et accorder trop d'importance à un acte, et pas assez à l'état intérieur qui le produit. A notre humble avis, le mot *lectio* a un sens psychologique plus général. L'intelligence n'inventant pas la vérité surnaturelle contenue dans l'Ecriture, celle-ci doit lui être donnée, pour qu'elle puisse la *ruminer*. Voyez Forcellini. *Meditari* signifie ruminer. Eh bien ! la *lectio* est la transmission immédiate ou médiate, par un signe quelconque, visuel, auditif, de la vérité surnaturelle. Ecoutez la Ballade à Notre Dame, écrite par Villon, à la requête de sa mère :

Femme, je suis povrette et ancienne,
Ne rien ne scay ; oncques lettre ne luz
Au Moustier voy dont suis paroissienne
Paradis painct, où sont harpes et luthz,
Et ung enfer où damnez sont boulluz :
L'un me fait paour, l'autre joye et liesse.

Ces verrières ou ces tableaux ont été les livres de lecture de la pauvre femme, et cela a suffi pour lui permettre de vivre au moins la vie purgative. Peut-être, toute proportion gardée, ne faisons-nous pas autant de fruit avec nos méthodes multipliées et nos livres innombrables !

La deuxième phase de la vie spirituelle, selon saint Bonaventure, c'est *gratia cum industria naturae et acquisita*. L'apparition dans notre vie intérieure de la grâce et des facilités joyeuses qu'elle nous communique, est la récompense de nos efforts persévérants. La prière de cette phase c'est l'*Oratione*, l'oraison affective. Un attrait surnaturel se développe en nous, nous donnant des convictions lumineuses sur Jésus et son Imitation. La comparaison de la rouille nous fera comprendre ce phénomène de grâce. Le péché nous ayant éloigné de Dieu, nos facultés ne sont plus unies intimement à leur source de vérité et d'amour. C'est comme un conducteur rouillé qui empêche l'électricité de passer. Nous limons ce conducteur dans la vie purgative... et un jour la lampe s'allume, le foyer s'échauffe. Donc, d'après saint Bonaventure, il n'est pas vrai que l'on puisse arriver à *l'oraison affective, sans passer par la méditation*.

Brièvement, le troisième stade est *gratia super naturam* et *industriam,* prédominance de la grâce sur la nature. La prière c'est la contemplation, *contemplatione,* épanouissement du don d'intelligence et surtout du don de sagesse, qui couronne l'édifice par la connaissance d'amour, dans l'union de l'esprit à esprit. Voilà qui est clair.

Digitized by Google

Les quatre systèmes d'arrosage de sainte Thérèse s'adaptent parfaitement à la doctrine de saint Bonaventure et les belles descriptions de la sainte peuvent très bien illustrer la concision du Docteur Séraphique.

Le seau et la corde	*meditatione.*
La noria : recueillement	*oratione.*
Le canal : quiétude	*consolatio interna.*
La pluie du ciel : oraison miraculeuse	*contemplatio superna.*

Sainte Thérèse reprend donc le criterium de saint Bonaventure, à savoir, l'intensité des manifestations de la grâce.

Dans la *Vie d'union à Dieu* nous trouvons, à l'article saint Bonaventure, p. 198, que Monsieur le Chanoine Saudreau a composé un numéro 232 bis d'une quinzaine de lignes sur *l'Incendium Amoris.* Le reste de l'article p. 187 à 198 est consacré à *l'Itinéraire de l'Esprit vers Dieu.* Un numéro 232ter indique brièvement le *de Exterioris et Interioris hominis compositione* de David d'Augsbourg.

Qu'il nous soit permis d'insister sur l'*Incendium amoris.* A notre humble avis, il est plus important que *l'Itinerarium mentis ad Deum.* Il porte un titre suggestif qu'on aurait dû conserver. *Itinerarium mentis ad seipsam.* Voir les *Etudes Franciscaines* 1921, page 42. Son importance est capitale ; il nous indique brièvement les sujets de méditation, qui conduisent progressivement l'âme à la connaissance et la vie du surnaturel. Son plan est le plan type que nous retrouvons, à travers les Frères de la Vie commune et Cisnéros, jusque dans les Exercices de saint Ignace. Voir les *Etudes Franciscaines*, 1921. p. 72-73. Malheureusement l'opuscule est très concis. On dirait d'une table des matières, d'un aide mémoire que le Docteur Séraphique aurait composé pour son propre usage. Il est à regretter qu'il n'ait pas cru opportun de le développer, comme l'*Itinéraire de l'Esprit vers Dieu.* Nous aurions ainsi un admirable dyptique complet. Aussi croyons-nous que, dans un livre comme la *Vie d'union à Dieu*, il mériterait une étude sérieuse.

Disons la même chose pour David d'Augsbourg, dont le *de Profectu Religiosorum* a eu tant de succès, au moyen-âge. Voyez la Revue d'Ascétique et de Mystique. Janvier 1922. page 45. Le P. Viller y fait d'intéressantes constatations sur le *Speculum Monachorum,* alias Formula novitiorum de David d'Augsbourg.

En terminant tenons note d'un aveu intéressant du P. de Tonquedec, concernant le controverse entre le P. Poulain et le chanoine Saudreau (1).

En présentant aux lecteurs une traduction nouvelle de saint Jean de la Croix, d'après l'édition critique espagnole, le Père de Tonquedec reconnaît que cette édition critique est plutôt favorable au chanoine Saudreau. « Sans vouloir encore prendre parti, écrit-il, versons un

(1) *Revue Pratique d'apologétique.* Mai, 1919.

Digitized by Google

document aux débats. Il faut avouer que les arguments empruntés par M. Saudreau à saint Jean de la Croix ne sont aucunement atténués par la révision critique. Au contraire. Voici par exemple l'un des passages les plus significatifs sur cette question, dans la forme amendée que lui donne l'édition critique. « Il suit de là que quand l'âme aura achevé de se bien purifier et de se vider de toutes formes ou images saisissables, elle se trouvera baignée par cette pure et simple lumière, se transformant en elle *dans l'état de perfection*. En effet, *cette lumière ne fait jamais défaut à l'âme ;* mais à *cause des formes et des voiles des créatures,* dont l'âme est couverte et embarrassée, *la lumière ne se répand pas en elle.* Que si elle fait disparaître entièrement ces obstacles et ces voiles, demeurant dans le pur dénuement et dans la pauvreté spirituelle, aussitôt devenue simple et pure, elle se transformera en la simple et pure sagesse divine qui est le Fils de Dieu. *Car quand le naturel se détache de l'âme déjà éprise d'amour,* IMMÉDIATEMENT *le divin s'y répand* NATURELLEMENT *et surnaturellement, afin qu'il n'y ait pas de vide dans la nature.*

Espérons qu'on finira par s'entendre en acceptant cette loi de continuité de la nature, indiquée par saint Jean de la Croix. C'est bien le sens dérivé de cette parole de saint Paul « *Gratia autem Dei vita aeterna in Christo Jesu Domino nostro* ». Cette vie éternelle d'union profonde, avec la vision béatifique, nous ne l'avons pas dans le temps, si ce n'est comme en semence. Mais il y a entre la semence et le fruit de la plante développée, une continuité réelle. Pour que se réalise ici-bas déjà une certaine union merveilleuse, *il suffit* de la continuité de l'abnégation dans la créature. Mais combien peu ont cette suffisance là ! La cause? Pour un moliniste elle est claire. La créature ne concourt pas généreusement à la grâce du Seigneur.

SAINT BERNARD. — *Traité de l'Amour de Dieu.* Traduction nouvelle par H. M. Delsart. Collection Pax. Lethielleux, Paris.

Les Révérends Pères Bénédictins commencent la *Collection « Pax »* Ascèse, Mystique et Histoire Monastique bénédictines.

L'initiative est excellente. Les études seront sérieuses. Tout en s'inspirant d'un amour bien entendu des gloires et des doctrines bénédictines, on les étaiera par une science de bon aloi. Et puis, nous y verrons s'y multiplier les traductions des œuvres, comme celle que nous présente le volume II de la collection. Oui encore une fois, excellente idée de mettre à la portée du grand public, de petits chefs-d'œuvre, comme ce *De Diligendo Deo.* La traduction est bien faite « elle s'efforce d'être française sans cesser d'être littérale. Mais il est bien difficile d'y atteindre à la vivacité de l'original. Quand on quitte les opuscules du treizième siècle, pour remonter à saint Bernard, on sent passer comme une douce fraîcheur de brise sur le front.

Au XIIIe, quoi qu'il en eût, saint Bernard, ayant traversé les ondes

Digitized by Google

nouvelles des ouvrages d'Aristote, tout en conservant la puissante affectivité de son âme, en fut sorti casqué et cuirassé, comme saint Bonaventure, que j'appellerai un saint Bernard Scolastique. Prenons toutes les œuvres que Dieu a permis d'éclore. Il sait pourquoi Il produit cette variété indéfinie de fleurs, que nous trouvons au parterre de l'Eglise. Nous augurons que l'espoir du traducteur ne sera pas trompé. Il a rendu accessible à un plus grand nombre de lecteurs le beau et bienfaisant traité de l'abbé de Clairvaux. Cependant nous n'admettons que sous réserve, l'hommage de Comte, signalé à la page 11, en note. Comte aura goûté surtout les traits qui se rapportent à l'amour humain, dont nous faisons l'expérience en nous-mêmes. Cela nous a frappé à la lecture.

P. SYMPHORIEN.
O. M. C.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE

Sur la Primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur le motif de l'Incarnation. — Notes additionnelles. — *Extraites des Etudes Franciscaines,* année 1921. — Par le P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand, O. M. C. — In-8 de 79 p. Prix : 3 fr. 75 franco. Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, 4. Paris VIe.

Le R. P. Jean-Baptiste ne s'endort pas sur ses lauriers. Il en aurait un certain droit ; car son bagage littéraire est déjà d'un bon poids, si l'on compte le nombre d'ouvrages, et d'un poids exceptionnel, si l'on considère la haute portée du contenu.

Son mérite est d'autant plus appréciable qu'il prit et continue à prendre sa part dans les nombreux travaux apostoliques auxquels se livrent ses Confrères de Savoie.

Sa première publication fut la traduction d'un *Calendrier des âmes du purgatoire,* écrit par un de ses confrères de la Province de Venise, à la prière de sa sœur, religieuse et fervente zélatrice de ces saintes âmes souffrantes. Ce fut un gentil volume qui, si je m'en souviens bien, avait autour de deux cents pages. Il fut imprimé en 1878.

En 1885, venait un beau volume de 302 pages, *Saint François d'Assise et son influence*, traduit encore de l'italien. Le célèbre P. Giuseppe Orlando, S. J., auteur de l'ouvrage, — qu'il publia, d'abord, en article dans le journal *La Sicilia cattolica*, à l'occasion du septième centenaire du séraphique patriarche, et qui fut loué par les cardinaux Jacobini et Alimonda, ainsi que par les Généraux des Frères Mineurs, des Frères Mineurs-Capucins et du T. O. Régulier, sans compter d'autres flatteuses appréciations, — remercia son traducteur et rehaussa la valeur de son travail, soit dans le même journal *La Sicilia cattolica*, soit par lettres privées.

Puis, vers 1890, voici un opuscule de propagande. Il est intitulé *De la Divine Providence ou le secret du bonheur*. C'est un extrait du P. St-Jure, préfacé et adapté par le P. Jean-Baptiste. Des exemples touchants, qu'il serait trop long de rapporter ici, prouvèrent que l'idée venait d'en haut. Les RR. Pères de la Grande-Chartreuse, qui étaient la providence de toutes les bonnes œuvres et de toutes les misères de l'Est de la France, et de bien

Digitized by Google

d'autres régions encore (1), l'avaient si bien compris qu'ils se chargèrent des frais et firent imprimer les premiers tirages par leur typographie de Currière.

On m'assure que jusqu'à ce jour, il s'en est écoulé près de 70.000 exemplaires ; et on le demande toujours.

En 1899-1900, articles, dans les *Etudes Franciscaines,* sur la *Primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* — En 1900 même, ces articles paraissaient dans un tiré à part de XXII-94 pages in-8°. Mais ce n'était qu'un commencement. La même année 1900, l'ouvrage paraissait au complet : *Essai sur la Primauté de N. S. Jésus-Christ et sur le motif de l'Incarnation.* In-8° de XXIII-334 pages. Cette fois, c'est l'œuvre capitale.

Deux ans après, elle était traduite en latin par un confrère espagnol de l'auteur, le P. Ambrosio de Saldes, sous le titre *Proludium de Primatu Domini N. Jesu Christi et causa motiva Incarnationis.* Barcinone. Apud Subirana Fratres, in via dicta Puertaferrisa, 14.

En 1908, voici encore un opuscule, qui est comme le cadet pratique de l'*Essai.* Il s'intitule : *Notre-Seigneur Jésus-Christ est la solution de toutes les difficultés.* In-32 de 96 pages. — Paris-Tournai, Casterman. — Il avait d'abord paru en articles dans le *Rosier de S. François,* année 1904-5. — Ce fut un gros succès. — Un prélat bien connu dans tout le monde catholique, Mgr G. Antonio Zucchetti, nommé à cette époque archevêque de Smyrne, s'en inspira, comme il aime encore à le redire, pour sa première Pastorale.

En 1909, sur les *Etudes Franciscaines, 11e année, t. XXII, n° 132, p. 700-707,* un article original. L'amour de la vérité et l'horreur de tout jugement précipité ou exagéré portèrent le Père à l'écrire. — Lors du terrible tremblement de terre de Messine, on avait parlé d'une poésie blasphématoire qui défiait Dieu d'envoyer un tremblement de terre. Le Père eut l'occasion d'avoir sous les yeux le texte de cette poésie, qui avait paru dans le *Telefono.* Connaissant par ailleurs le caractère sicilien, il n'y trouva, en somme, rien que d'assez anodin, en tout cas, rien de vraiment provocateur ou qui sentît la malice du blasphème. Et, pour en convaincre les lecteurs, il leur mettait sous les yeux le texte et la traduction.

Passionné pour les questions les plus difficiles et les plus débattues, ce lutteur qui évite les grands airs et vous renverse un adversaire le plus aimablement du monde, en souriant, presque en s'excusant, donnait, en outre, dès 1906, aux *Etudes Franciscaines* des articles *sur la question du nombre des Elus,* auxquels *L'Ami du clergé,* n° du 26 nov. 1906, p. 1061-1066, consacrait onze colonnes, et qui, en 1908, devenait un gracieux volume in-12 de 132 pages. — Paris, Lethielleux. — Cette étude, où l'Auteur déploie toutes ses qualités de science, érudition, courtoisie, logique, horreur de l'exagération, est encore très recherchée, ainsi que la suivante, qui en forme comme un supplément naturel. J'entends parler de l'*Efficacité rétroactive*

(1) Un jour, devant un Rme Procureur de la Grande-Chartreuse qui aimait à cultiver l'astronomie, des gens compétents discutaient sur l'habitation par des êtres vivants des planètes de notre système solaire et même de la lune. On demande l'avis du Rme, qui souriait avec une pointe de malice. « Négatif, répondit-il, négatif. — Mais pourquoi donc ? — Parce que, si ces astres étaient habités, quelqu'un en serait déjà venu ici pour demander quelque subside. Or personne n'est encore venu de ces régions ». On comprit et l'on rit de l'à-propos.

Digitized by Google

de la Prière chrétienne, qui fut, en premier lieu, un article des *Etudes Franciscaines*, *octobre 1913*, puis parut en plaquette, en 1914, in-12 de 36 pages.

Comme on le voit, le Père Jean-Baptiste ne se contente pas des lieux communs. Le poncif n'est pas son affaire. C'est une intelligence qui use de tous ses droits au service de la foi et de la piété.

Ils sont nombreux ceux que sa plume a éclairés, étonnés, portés à réfléchir, excités aux études profondes, consolés. Il possède un dossier très intéressant de correspondances venues de toutes les classes de la société et des régions les plus diverses, et ce dossier grossit à chaque nouvelle publication de sa part. Ces lettres attestent combien profond et large est le sillon qu'il a creusé. Tout dernièrement encore, il en recevait du Prélat cité plus haut, Mgr Zucchetti, actuellement Archevêque titulaire de Trébizonde, — contre envoi demandé de son *Efficacité rétroactive de la Prière chrétienne*, — une extrêmement louangeuse, où je rélève ces mots : « Continuez à écrire, cher Père, pour la gloire de Dieu, les intérêts de Jésus et le salut des âmes ».

Et il continue.

Séparé des belles bibliothèques où il savait si bien puiser ; vivant à l'étranger depuis les expulsions de 1903-4 ; presque sans contact, dès lors, avec les grandes revues catholiques ; exerçant son ministère de droite et de gauche, dans les hameaux et les campagnes ; nouveau Gorini, il se tient toutefois au courant du grand mouvement intellectuel ; comme Joseph de Maistre, il ne cesse d'enrichir le trésor de ses notes ; il harcèle agréablement confrères et amis mieux placés, pour en obtenir le texte exact de tel ou tel auteur, telle édition, telle page ; il saura persévérer cinq ans, dix ans, s'il le faut, mais il finira par dénicher ce qu'a dit tel Père, ou tel ancien auteur ecclésiastique, ou tel exégète contemporain, sur un tel verset de l'Ecriture ; il connaîtra ce qu'on enseigne à Rome, à Paris, à Lyon, à Fribourg, à Louvain. Il captivera par ses discussions enjouées, les Curés et les Vicaires des Diocèses où il passe et découvrira ainsi l'enseignement des divers séminaires. En fait de doctrine, il s'incline, avant tout, devant l'autorité de l'Eglise ; mais là où il n'y a pas décision, le nombre ne lui en impose pas, en quoi il est avec l'Angélique et le Subtil. Comme eux, il veut des raisons, de vraies preuves, et claires. Comme le Docteur Marial, là où l'Ecriture et la Tradition ne s'y opposent pas dès qu'il s'agit de N.-S. ou de la T. S. V., il penche *a priori* vers ce qui est plus glorieux. Bien vite, cette inclination devient une étude, mais une étude vraiment raisonnée, prudente, sans parti-pris absolu, l'œil ouvert sur tous les chemins et sentiers qui peuvent aboutir à ce point, ou qui en partent. Il médite la question, il s'en nourrit l'esprit et le cœur, il la rumine, il y rêve. Toute son âme est là.

Et voilà comment la grande guerre elle-même n'a pas interrompu son labeur, surtout en ce qui regarde son œuvre principale, la grande pensée de sa vie, la question de la Primauté absolue de Notre-Seigneur.

Beaucoup étaient persuadés que, après un ouvrage comme l'*Essai*, il n'aurait jamais rien pu ajouter à une exposition et discussion aussi travaillées. Allons donc ! Dès la réapparition des *Etudes Franciscaines*, après laquelle il soupirait depuis longtemps, et par amour de la Revue en elle-même et parce qu'il était riche de pierres d'attente pour la nouvelle construction, le voilà qui fournit, en trois articles, sept paragraphes complémentaires :

I. S'il est vrai que la Primauté du Christ est indépendante du motif de l'Incarnation.

Digitized by Google

II. S'il est vrai que la Primauté du Christ, absolue et sans réserve, est insuffisamment démontrée par les Saintes Ecritures.

III. S'il est vrai que la tradition patristique est en opposition avec la doctrine de l'absolue Primauté du Christ.

IV. Et la Liturgie ?

V. De quelques précisions.

VI. Et le mystère demeure.

VII. Note sur la liberté d'opinion en théologie.

C'est comme dans l'*Essai*. Même richesse d'information ; même impartialité et sérénité de jugement ; même loyauté d'argumentation ; même souci de ne rien exagérer ; même urbanité ; même tours imprévus et parfois teintés d'une malice de bon aloi ; même conviction.

Ces trois articles seront-ils les derniers ? J'en doute. Qui sait les trésors et les surprises que cet homme cache encore dans ses cahiers ? Et la question elle-même est tellement vaste ! Que ne découvre-t-on pas, à mesure qu'on pénètre dans les vieilles bibliothèques ! Les Frères Mineurs de Quaracchi se sont mis, depuis quelque quarante ans bientôt, à publier quelques-uns des ouvrages d'un homme qui fut, en son temps, un des princes de la scolastique, Mathieu d'Aquasparta, considéré par plusieurs comme le plus considérable parmi les disciples de S. Bonaventure, et qui fut, comme le Docteur Séraphique, Général de l'Ordre et Cardinal, intelligence puissante et vaste, qui ne le cède pas même à S. Thomas pour la clarté de l'expression (1), esprit alerte et scrutateur, qui, même avant Scot, son contemporain, mais plus jeune, conçut le traité, aujourd'hui les traités, qu'on nomme *La théologie fondamentale*, et qui, en psychologie, sert de transition entre le Séraphique et le Subtil (2). Eh bien, Mathieu d'Aquasparta, dans ses *Quaestiones disputatae* (3), examine la question du motif de l'Incarnation et, comme l'a noté fort à propos le P. S. Belmond (4), bien qu'il pose encore le problème à la manière de ses devanciers, laissant ainsi au Bx Scot la gloire de le poser de la meilleure manière, néanmoins, il se déclare nettement partisan de l'Incarnation en toute hypothèse, et donc du divin Décret absolu, quant à la substance du mystère, de l'incarnation du Verbe. Toujours aux aguets, le P. Jean-Baptiste aura certainement quelque bonne note en réserve sur ce point, comme sur beaucoup d'autres.

Mais, à vrai dire, et sans préjudice pour aucun, soit ancien, soit contemporain, son auteur principal, à lui, c'est S. François de Sales (5). — Aussi,

(1) V. *Etudes Franciscaines. 17e année. T. XXXIII, 1921, p. 283.* — Cf Hurter, *Nomenclator literarius, ed. altera, t. II, 1906, col. 492, it. col. 1585* (Un peu bref ; il m'a l'air de l'avoir tout au plus feuilleté sans grande attention).

(2) V. dans les *Etudes Franciscaines, toujours 17e année, T. XXXIII. 1921, p. 145-173,* le grand article du P. S. Belmond. — Comparer avec De Wulf. *Histoire de la Philosophie médiévale, 4e éd. 1912. p. 381-384,* et Geny, *Historia Philosophiae, 1918. p. 143.*

(3) V. *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, T. II, p. 177-181.*

(4) *Etudes Franciscaines, l. c. p. 283-4.*

(5) Le P. Xavier-Marie Le Bachelet, s. j., s'en est parfaitement rendu compte. Il écrivait dans les *Etudes* (des Pères Jésuites), *38e année, t. 88 de la collection, 20 août 1901, p. 555. :* « Le P. Jean-Baptiste est un chaud partisan de cette dernière opinion (l'affirmative), qu'il ramène finalement à cette pensée fondamentale : Le

Digitized by Google

l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Savoie, héritière de l'esprit de l'*Académie florimontane*, fondée par le saint Docteur (1), après un sérieux examen de l'*Essai sur la Primauté*, s'est-elle empressée, dès son apparition, d'admettre l'Auteur parmi ses membres correspondants. Le saint a dû s'en réjouir, du haut du ciel : il doit reconnaître, en effet, dans le travail du Père, le commentaire scientifique de la thèse que lui-même eut peut-être le projet (2) mais non le loisir, de développer. En tout cas, il le sait bien, c'est de lui que vint au Père la première idée et c'est son autorité qui l'encouragea dans les longues et laborieuses recherches. Et c'est en son honneur, en hommage à son troisième centenaire, que, fidèle disciple, l'Auteur de l'*Essai* a voulu tirer à part ses trois derniers articles parus sur les *Etudes Franciscaines* (3). L'hommage est certainement digne du disciple et n'est pas indigne du Maître.

Je n'entre dans aucun détail, en présentant, sous leur nouvelle forme, ces articles aux lecteurs de notre chère revue, puisqu'ils viennent de les lire, non, assurément, sans grand plaisir et réelle édification.

Et cet hommage, nul ne doute que le Docteur de l'Introduction à la vie dévote et de l'amour de Dieu l'acceptera et le bénira. Ses contemporains s'accordaient à reconnaître, dans l'éloquent apôtre du Chablais, non seulement le zèle et la sainteté, mais encore la vaste science. L'Église s'est associée à tous ces témoignages, en le canonisant et en le plaçant au nombre de ses Docteurs. Or, en le proclamant Docteur, elle savait que François, d'ordinaire si attaché à la doctrine de S. Thomas en philosophie, en dogmatique et en morale, doctrine selon laquelle il avait été formé dans les Universités, et également si versé, par suite de ses études particulières, dans la connaissance de S. Bonaventure, un de ses principaux Auteurs de choix, surtout en mystique, s'était pourtant séparé de ses deux illustres devanciers sur deux points, qui, dans le fond, n'en sont qu'un : l'Immaculée Conception de la T. S. Vierge et la Primauté absolue de Notre-Seigneur, Primauté en tout, si bien que Notre-Seigneur a été voulu et décrété, quant à la substance du mystère, avant toute prévision du péché. Si donc notre aimable Docteur a cru pouvoir et devoir, sur ces deux points si importants, se séparer de l'Angélique et du Séraphique, pour se joindre au Subtil, ce ne peut être que pour de bien graves raisons, que sa vie si occupée et relativement courte ne lui laissa pas le temps d'exposer par écrit, mais qui se résument en deux arguments : l'argument d'Ecriture sainte et celui de la Tradition ; car il le

Christ, comme Homme, tient la Primauté en tout et partout. *Ipse est ante omnes et omnia in ipso constant... ut sit in omnibus ipse Primatum tenens* (S. Paul, ad Colos. I, 17-18). — Son docteur de prédilection, celui qui rend parfaitement le plan divin de l'Incarnation, c'est saint François de Sales, dans son Traité de l'Amour de Dieu, livre II, chap. I. — Le livre du P. Jean-Baptiste semble n'avoir d'autre ambition que de justifier ces paroles du saint évêque de Genève relatives au plan divin qu'il a conçu *selon que par l'attention aux saintes Ecritures et à la doctrine des anciens, nous le pouvons découvrir et que notre faiblesse nous permet d'en parler.* »

(1) Vingt-sept ans avant que le cardinal de Richelieu ne fondât l'Académie française.

(2) On sait, par sa correspondance, que S. François de Sales emporta dans la tombe le projet de plusieurs ouvrages.

(3) En vente à la Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, Paris VI. Prix franco : 3 fr. 75.

Digitized by Google

déclare lui-même très nettement, en parlant de la Primauté, il entend exposer « *l'ordre de la Providence divine* (dans l'œuvre du salut) *selon que, par l'attention aux saintes Ecritures et à la doctrine des Anciens, nous le pouvons descouvrir et que notre foiblesse nous permet d'en parler.* » C'est à montrer, par l'ensemble et le détail, ce double argument que le Père Jean-Baptiste a consacré sa vie. Il n'entend nullement, pas plus que Duns Scot et S. François de Sales, attaquer ou déprécier S. Thomas et S. Bonaventure. L'Angélique et le Séraphique sont assez grands pour n'avoir pas à être défendus à outrance même contre la vérité. Pour les disciples de S. Bonaventure, du reste, ce n'est guère à craindre. N'avons-nous même pas vu Mathieu d'Aquasparta donner l'exemple du contraire, lui, le plus illustre, peut-on dire, parmi ses élèves immédiats, lui qui chérissait la mémoire de son Maître, lui dont la doctrine, dans son ensemble, suit d'ordinaire l'enseignement du Séraphin de Bagnorea ? En se séparant de lui, sur la question de la Primauté, comme, d'ailleurs, sur d'autres questions, il ne croit pas être infidèle, bien loin de là, il croit perfectionner. On peut regretter que, parmi les Thomistes, il n'y ait pas toujours la même largeur d'esprit. Si la Primauté absolue de Notre-Seigneur, comme je l'espère et comme l'espèrent beaucoup d'autres, plus compétents que moi, est un jour définie, vous verrez que malgré l'opposition tenace des Thomistes, il se trouvera encore quelque P. Del' Prado pour essayer de démontrer, après coup, en un gros volume, que toute la gloire en est due à S. Thomas et que Duns Scot n'a fait qu'embrouiller la question. (1) Franchement, est-ce là rendre service à l'Ange de l'Ecole ? Que dirait-il, s'il revenait sur terre, d'une façon de procéder si contraire à la sienne? L'Aquinate a construit un si vaste édifice que lui-même, en mourant, était loin de le considérer comme achevé de tout point. Quoi donc d'étonnant qu'il se soit trompé quelquefois, surtout sur des questions encore mal posées de son temps ? Devant les preuves il serait le premier à s'incliner.

J'entends bien qu'on peut me répliquer : « Hé ! ne chantez pas encore victoire ! La preuve de votre opinion est-elle faite ? Est-elle écrasante ? » Allons, je ne prétends écraser personne, et le Père Jean-Baptiste non plus, ni le doux S. François de Sales, ni le Bx Duns Scot. Simplement, je constate que l'opinion favorable à la Primauté absolue de Notre-Seigneur gagne de plus en plus du terrain ; ses preuves me semblent très fortes ; les preuves contraires me paraissent dignes d'attention, mais comparativement plus faibles ; et je le dis comme je le pense, voilà tout.

C'est également ce qu'a fait, et magistralement, le Père Jean-Baptiste dans son *Essai*, à la suite de S. François de Sales. Il continue avec ses articles et son opuscule *Sur la Primauté*. Je l'en félicite. Son Docteur est le nôtre, le saint Evêque de Genève en sera d'autant plus content, au Paradis, que son digne disciple appartient à la phalange de ceux qu'il choisit pour ses compagnons de labeur, dans la conversion du Chablais, et en outre est natif du Petit-Bornand, l'unique paroisse qui peut se vanter d'avoir eu S. François de Sales pour curé.

2 février 1922. FR. BERNARDIN D'APREMONT.

(1) C'est ce qui a été fait au sujet de l'Immaculée-Conception. A dire la vérité, je n'ai pas lu cet ouvrage du P. Del Prado : voilà plusieurs années que je le cherche, sans pouvoir le trouver. Mais l'idée foncière m'en a été exposée par des hommes que j'ai tout lieu de croire bien informés et en qui je n'ai pas de motif de soupçonner l'exagération.

Digitized by Google

SPIRITUALITÉ

La spiritualité chrétienne, *tome II. Le moyen-âge,* par P. Pourrat, supérieur du Grand Séminaire de Lyon. Paris, Gabalda, 1921. In-12 de XI-521 p. Prix : 10 fr.

Ce volume fait suite au tome premier qui traite de la spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise jusqu'au moyen-âge (in-12 de XI-502 p.) Il se ferme par une double table analytique et des matières.

L'auteur nous fait partir de l'école de saint Anselme et de saint Bernard (Cluny, Citeaux) et développe ensuite (pp. 34-111) les idées de saint Bernard qui joua dans la piété de l'Eglise le même rôle immense que dans l'ordre public.

Un chapitre suivant nous montre les mystiques bénédictins qui continuent la tradition avec plus ou moins de force ou d'autorité : Joachim de Flore en Calabre, en Allemagne sainte Hildegarde, sainte Elisabeth de Schœnau, sainte Gertrude et les deux saintes Mechtilde ; sainte Brigitte en Suède et Louis de Blois à Liessies.

Et nous voilà, marchant à grands pas, d'abord à l'école de saint Victor, la gloire de Paris et de la France, ensuite aux pieds de saint Thomas d'Aquin († 1274) qui n'écrivit pas proprement de traité de spiritualité, mais dans son commentaire des sentences posa tous les principes spéculatifs de la spiritualité (p. 200-228).

De là, l'auteur, sans avis préalable, fait machine en arrière et remonte à saint François d'Assise († 1226), puis à saint Dominique († 1221), amenant devant nos yeux les belles figures de saint Bonaventure († 1274) p. 261-277, de sainte Angèle de Foligno, de sainte Catherine de Bologne, côté franciscain, et de saint Vincent Ferrier, Jérôme Savonarole, Vincent de Beauvais, Jacques de Voragine, Fra Angelico da Fiesole, sainte Catherine de Sienne, côté dominicain, et les mystiques de ce même ordre des Prêcheurs en Allemagne, le B. Albert-le-Grand, maître Eckarts, Jean Tauler, Henri Suso.

Le quatorzième siècle et le quinzième sont représentés par les Frères de la vie commune, l'Imitation de Jésus-Christ, — par le cardinal Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Nicolas de Cusa, — Walter Hilton, Julienne de Norwich, — sainte Françoise Romaine, saint Laurent Justinien et sainte Catherine de Gênes.

Un avant-dernier chapitre résume toute l'histoire de l'enseignement chartreusien, depuis saint Bruno († 1101) jusqu'à Ludolphe de Saxe († 1370), Denys le Chartreux († 1471), Lansperge, un bavarois († 1539), et Laurent Surius († 1578). Ces pages forment un tout homogène.

Le livre se clôt sur certaines dévotions du moyen-âge, la dévotion à la Passion du Christ et aux douleurs de sa mère, le Saint-Sacrement, la sainte Vierge, le culte de saint Joseph et celui des saints.

Ce pâle résumé montrera tout de suite les compliments que mérite l'œuvre de M. Pourrat. C'est une synthèse hardie et très vaste. Il a fallu juger l'histoire ancienne, se rendre compte de l'influence possédée dans leur temps par tous ces écrivains, et peut-être en est-il que nous connaissons et qui ne furent guère connus de leurs contemporains ; d'autres au contraire sont tombés dans l'oubli qui possédèrent leur heure de gloire. Ne jetons point la pierre à M. Pourrat pour telle omission qui nous touche. Il a parlé de tout ce qu'il pouvait connaître et contrôler, et c'est énorme. Prenons ce qu'il nous donne

Digitized by Google

de positif et n'hésitons pas à l'en remercier. Son labeur était des plus ingrats : les fruits en seront des plus utiles.

Dans une seconde édition, il mentionnera le *Stimulus amoris* dont la vogue fut immense de la fin du XIIIe siècle au début du XVIe.

Il corrigera ce qu'il dit de Joachim de Flore. Beaucoup de ce que l'on appelle « ses théories » ne sont point de lui, mais de ses disciples. Le joachimisme fut florissant surtout après la mort de l'abbé arrivée en 1202 et les grands joachimistes rejetaient les textes des disciples.

Si l'on admet les peintres dans l'histoire de la spiritualité, et j'y consens et c'est une idée très neuve, et si Fra Angelico se range dans l'histoire de la piété, pourquoi pas tous les grands primitifs, pourquoi pas Giotte et Filippo Lippi dont les Vénus mêmes sont si chastes ? J'exagère, c'est entendu, mais c'est pour montrer à M. Pourrat combien son idée est à la fois belle et dangereuse. Que dira-t-il plus tard de Raphaël et de Michel-Ange. Pour la prochaine édition, je signale encore à l'auteur un très intéressant volume de la comtesse Marie de Villermont *Un groupe mystique allemand au moyen-âge. Etude sur la vie religieuse au moyen-âge.* Bruxelles. 1907, in-12 de IX-466 p.

Il s'agit là, de trois dominicaines de Souabe : Christine et Marguerite Ebner et Adelaïde Langmann, au temps de Jean XXII et de Louis de Bavière. Quatre articles dus à la même et savante comtesse de Villermont ont été publiés dans nos *Etudes Franciscaines*, tom. XIII (1905) p. 147, 297, 416 et 515 sur *Une sainte ignorée Luitgarde de Wiltichem.* Tertiaire franciscaine et grande mystique, Luitgarde naquit en 1290 et mourut en 1348.

Il me reste à faire une très grosse critique. Immédiatement après les Victorins s'ouvre le chapitre de S. Thomas d'Aquin, avant S. François († 1226), avant S. Dominique († 1221), avant S. Bonaventure mort la même année que S. Thomas (1274). Il s'en suit que l'histoire de la piété, à partir du début du XIIIe siècle, semble être sous l'influence des doctrines de l'Angélique Docteur.

Evidemment M. Pourrat a jugé ici l'histoire d'après nos préoccupations contemporaines, et nullement d'après les faits.

Nous reconnaissons aujourd'hui S. Thomas comme un maître de spiritualité. Sa Somme, ses Commentaires des sentences sont une mine précieuse d'où l'on peut puiser les principes spéculatifs de la vie spirituelle. Ouvrez les chapitres du Maître sur les vices et les vertus, les passions, et vous aurez... les vingt-huit pages que M. Pourrat a consacrées à S. Thomas. Encore ce résidu n'est-il qu'une synthèse.

On pourrait en faire autant de tout docteur du moyen âge qui n'a point écrit de traité de spiritualité, mais qui en a laissé des écrits théologiques ; et on l'a fait pour le B. Duns Scot, dont l'authenticité du *De Perfectione Statuum* (édit. Vivès) est si contestée.

Pour S. Thomas d'Aquin, deux maîtres en la matière, les PP. Sertillanges et Thomas Pègues, ne me contrediront pas. Le premier a publié un charmant mais tout petit volume des œuvres de l'Angélique Docteur et le second dans son *Initiation thomiste* n'a point donné d'autres renseignements. Que c'est maigre, en somme ! Et comme on est heureux d'avoir l'office du Saint-Sacrement pour grossir le paquet !

Est-ce à dire que de leur temps S. Thomas et le B. Duns Scot aient été maîtres de spiritualité comme ils ont été tous les deux reconnus plus tard pour des princes de la science sacrée ?

Digitized by Google

SPIRITUALITÉ

La spiritualité chrétienne, *tome II. Le* [illegible] POURRAT, supérieur du Grand Séminaire de Lyon [illegible] In-12 de XI-521 p. Prix : 10 fr.

Ce volume fait suite au tome premier qui trai[illegible] des origines de l'Eglise jusqu'au moyen-âge [illegible] par une double table analytique et des mat[illegible]

L'auteur nous fait partir de l'école de [illegible] (Cluny, Citeaux) et développe ensuite [illegible] qui joua dans la piété de l'Eglise [illegible] public.

Un chapitre suivant nous mo[illegible] la tradition avec plus ou moi[illegible] Calabre, en Allemagne sa[illegible] sainte Gertrude et les [illegible] Louis de Blois à Lies[illegible]

Et nous voilà, m[illegible] la gloire de Paris [illegible] († 1274) qui n'[illegible] commentaire [illegible] (p. 200-22[illegible]

De là [illegible] saint [illegible] dev[illegible] d[illegible]

[illegible] s, fort [illegible] oire qu'à [illegible] el quand il a [illegible] omas d'Aquin. [illegible] pas vu non plus la [illegible] ingt-huit pages à S. [illegible] Bonaventure a laissé [illegible] tome VIII in folio de [illegible] pas de S. Thomas si le [illegible] r pareil ! Mais aujourd'hui [illegible] ément la vision de l'histoire [illegible] ie Docteur Séraphique a été de son [illegible] 74 le Prince de la spiritualité et l'âme de [illegible] uceur, le S. Bernard de son époque. C'est [illegible] uverain Pontife pour s'éclairer, les réguliers [illegible], les Grecs pour s'unir à Rome, le conclave pour [illegible] ile pour obtenir une direction, les rois pour être ins- [illegible] le peuple fidèle pour recevoir la manne spirituelle. Que sais-je [illegible]

[illegible] toute son œuvre, intellectuelle, théologique, administrative, [illegible] qui domine, qu'est-ce qui informe et féconde tout ? La vie [illegible] qu'est-ce [illegible] spirituelle totale : *Hic est fructus omnium scientiarum ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes quae sunt in unione sponsi et sponsae.*

Sans s'occuper de cette place première incontestable que S. Bonaventure tient dans l'histoire de la spiritualité, dans la seconde moitié du treizième siècle un auteur que nous ne saurions trop louer, a étudié objectivement les idées spirituelles du Séraphique Docteur. Nous faisions allusion au R. P. Ephrem Longpré, *la théologie mystique de saint Bonaventure* dans *Arch. franciscanum hist.* de Quaracchi, 1921, fasc. I-III. p. 36-108. Ses soixante-douze grandes pages in-8° donnent une idée juste de la pensée de S. Bonaventure et M. Pourrat ne regrettera par la lecture de cette synthèse magnifique. Elle lui sera utile. Utile aussi l'étude du fascicule entier de juillet 1921 du *Franziskanische studien* publié à l'occasion du septième centenaire de la naissance de S. Bonaventure.

Il est connu le tableau célèbre représentant S. Thomas d'Aquin lui-même venant rendre ses hommages à Frère Bonaventure. Ce tableau (reproduit dans les *Figurines Fr.* de G. Goyau) est l'expression de la réalité.

Le tome III de M. P. Pourrat sera attendu avec impatience. On l'étudiera avec curiosité. Sûrement, M. Pourrat, historien averti, ne commencera pas l'histoire espagnole avec les Exercices de l'abbé de Cisneros (1509). Et alors c'est un recul forcé dans le moyen âge...

M. Pourrat est de taille à donner la solution convenable à tous les problèmes que l'esprit humain pose en ces matières. Il l'a prouvé par ses précédents volumes.

P. UBALD D'ALENÇON

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

CRÉDIBILITÉ RÉVÉLATION

APRÈS DUNS SCOT

(suite) (1)

DEUXIÈME PARTIE

DE LA CRÉDIBILITÉ DU DONNÉ RÉVÉLÉ (2)

La doctrine, contenue dans les Ecritures, est l'expression exacte et adéquate à nos besoins des vérités nécessaires à la poursuite de la fin surnaturelle : vision et jouissance de Dieu. Ce sont, en effet, de par la bonté du Créateur, les deux éléments du bonheur humain. Que faut-il de plus à l'homme, pour trouver aimables les desseins de Dieu à son égard ? Qu'il sache encore, afin de vaincre ses dernières hésitations, que, miraculeusement ressuscité à la fin des temps, il devra être glorifié par Dieu, corps et âme, dans une apothéose sans fin.

(1) Cf. *Etudes Franciscaines, Avril-Juin, 1922.*

(2) Scot formule ainsi la question, où la crédibilité du donné révélé par l'exposé des motifs tient la plus large place : utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in sacra scriptura. Cette question fait l'objet des n°s 1 et 2, 14 et 15. Le reste se rapporte à notre dissertation comme l'indique la transition au n° 14. « Habito igitur contra haereticos, quod doctrina canonis est vera, videndum est secundo an sit necessaria et sufficiens viatori ad consequendum finem suum. » Notre introduction à l'exposé des motifs de crédibilité se réfère aux n°s 14 et 15. — Il y aurait tout profit à exposer parallèlement les « questions de fide » de Mathieu d'Aygueperse où les éléments du problème apologétique sont si nettement fournis. L'apparentement de Scot à Aygueperse est de plus en plus évident. « Credere, dit ce dernier, non est perversitatis,imo est magne pietatis, et quamvis credat sine ratione crediti, non tamen sine ratione credendi. Ipsum enim creditum vel quod creditur, licet non habeat in nobis rationem, habet ipsum credere. Dictat enim ratio unicuique veritati quae non potest vel vult fallere esse credendum magis quam sibi. » — M. DE AQUASPARTA, q. 11 *de fide, ad 7um.*

Digitized by Google

Nullement, et M. Pourrat sait lui-même que l'autorité de S. Thomas, fort contestée au XIIIe siècle, ne commença à se manifester dans l'histoire qu'à partir du quatorzième siècle (p. 227), à partir de 1322.

M. Pourrat n'a donc point usé de son sens objectif habituel quand il a démargé dans son histoire de la spiritualité la place de S. Thomas d'Aquin.

Il a faussé positivement la vision des événements.

Il l'a faussée doublement, car je crains bien qu'il n'ait pas vu non plus la vraie place occupée par S. Bonaventure. Il a consacré vingt-huit pages à S. Thomas. Il en accorde seize à S. Bonaventure. Or S. Bonaventure a laissé toute une série d'écrits spirituels qui forment le gros tome VIII in folio de l'édition de Quaracchi.

Mon Dieu, quelles louanges ne chanterait-on pas de S. Thomas si le docteur dominicain avait laissé le quart d'un trésor pareil ! Mais aujourd'hui on ne parle plus guère de S. Bovaventure et forcément la vision de l'histoire en est faussée.

Or la vérité historique est celle-ci : le Docteur Séraphique a été de son vivant, et spécialement de 1248 à 1274 le Prince de la spiritualité et l'âme de l'Eglise. Il a été, avec plus de douceur, le S. Bernard de son époque. C'est vers lui que se tournent le Souverain Pontife pour s'éclairer, les réguliers pour obtenir une défense, les Grecs pour s'unir à Rome, le conclave pour être terminé, le concile pour obtenir une direction, les rois pour être instruits et tout le peuple fidèle pour recevoir la manne spirituelle. Que sais-je encore.

Et dans toute son œuvre, intellectuelle, théologique, administrative, sociale, qu'est-ce qui domine, qu'est-ce qui informe et féconde tout ? La vie spirituelle totale : *Hic est fructus omnium scientiarum ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes quae sunt in unione sponsi et sponsae.*

Sans s'occuper de cette place première incontestable que S. Bonaventure tient dans l'histoire de la spiritualité, dans la seconde moitié du treizième siècle un auteur que nous ne saurions trop louer, a étudié objectivement les idées spirituelles du Séraphique Docteur. Nous faisions allusion au R. P. Ephrem Longpré, *la théologie mystique de saint Bonaventure* dans *Arch. franciscanum hist.* de Quaracchi, 1921, fasc. I-III. p. 36-108. Ses soixante-douze grandes pages in-8° donnent une idée juste de la pensée de S. Bonaventure et M. Pourrat ne regrettera par la lecture de cette synthèse magnifique. Elle lui sera utile. Utile aussi l'étude du fascicule entier de juillet 1921 du *Franziskanische studien* publié à l'occasion du septième centenaire de la naissance de S. Bonaventure.

Il est connu le tableau célèbre représentant S. Thomas d'Aquin lui-même venant rendre ses hommages à Frère Bonaventure. Ce tableau (reproduit dans les *Figurines Fr.* de G. Goyau) est l'expression de la réalité.

Le tome III de M. P. Pourrat sera attendu avec impatience. On l'étudiera avec curiosité. Sûrement, M. Pourrat, historien averti, ne commencera pas l'histoire espagnole avec les Exercices de l'abbé de Cisneros (1509). Et alors c'est un recul forcé dans le moyen âge...

M. Pourrat est de taille à donner la solution convenable à tous les problèmes que l'esprit humain pose en ces matières. Il l'a prouvé par ses précédents volumes.

P. Ubald d'Alençon

Avec la permission des Supérieurs.

Digitized by Google

P. Duperrey, gérant.

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

CRÉDIBILITÉ ET RÉVÉLATION

D'APRÈS DUNS SCOT

(suite) (1)

DEUXIÈME PARTIE

DE LA CRÉDIBILITÉ DU DONNÉ RÉVÉLÉ (2)

La doctrine, contenue dans les Ecritures, est l'expression exacte et adéquate à nos besoins des vérités nécessaires à la poursuite de la fin surnaturelle : vision et jouissance de Dieu. Ce sont, en effet, de par la bonté du Créateur, les deux éléments du bonheur humain. Que faut-il de plus à l'homme, pour trouver aimables les desseins de Dieu à son égard ? Qu'il sache encore, afin de vaincre ses dernières hésitations, que, miraculeusement ressuscité à la fin des temps, il devra être glorifié par Dieu, corps et âme, dans une apothéose sans fin.

(1) Cf. *Etudes Franciscaines, Avril-Juin, 1922.*

(2) Scot formule ainsi la question, où la crédibilité du donné révélé par l'exposé des motifs tient la plus large place : utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in sacra scriptura. Cette question fait l'objet des n°s 1 et 2, 14 et 15. Le reste se rapporte à notre dissertation comme l'indique la transition au n° 14. « Habito igitur contra haereticos, quod doctrina canonis est vera, videndum est secundo an sit necessaria et sufficiens viatori ad consequendum finem suum. » Notre introduction à l'exposé des motifs de crédibilité se réfère aux n°s 14 et 15. — Il y aurait tout profit à exposer parallèlement les « questions de fide » de Mathieu d'Aygueperse où les éléments du problème apologétique sont si nettement fournis. L'apparentement de Scot à Aygueperse est de plus en plus évident. « Credere, dit ce dernier, non est perversitatis,imo est magne pietatis, et quamvis credat sine ratione crediti, non tamen sine ratione credendi. Ipsum enim creditum vel quod creditur, licet non habeat in nobis rationem, habet ipsum credere. Dictat enim ratio unicuique veritati quae non potest vel vult fallere esse credendum magis quam sibi. » — M. de Aquasparta, q. 11 *de fide, ad 7um.*

Digitized by Google

Cependant, pour réaliser ce bonheur, idéal et surhumain, il devra conformer sa vie au Décalogue.

Le donné révélé en est l'organe infaillible. Il indique à l'homme ce qu'il doit *croire*, *espérer* et *faire*. Les attributs de Dieu, voire de la nature angélique, nous sont dévoilés autant que cela est possible présentement et doit être profitable à notre marche vers l'éternité.

Dieu a ainsi suffisamment pourvu aux exigences de la fin surnaturelle pour laquelle il nous a appelés à la vie de foi. A nous, de puiser, dans le dépôt révélé, la connaissance nette et précise de notre destinée surnaturelle et des moyens pour l'atteindre.

Mais parce que la véracité des Ecritures fut mise en doute par les hérétiques, soit qu'ils aient rejeté en bloc la crédibilité du donné révélé, soit qu'ils l'aient restreinte arbitrairement à tels ou tels livres, soit encore qu'ils se soient comportés à l'égard du canon sacré avec un sans-gêne lamentable, on ne perdrait pas son temps à examiner si la doctrine révélée est susceptible de s'écarter des normes de la vérité.

Duns Scot met aussitôt en avant les motifs de crédibilité au nombre de dix. Ce sont :

1° Les prophéties ;
2° La concordance des écritures ;
3° L'autorité des écrivains ;
4° La diligence des lecteurs ;
5° La convenance rationnelle du donné révélé ;
6° L'absurdité des erreurs opposées au donné révélé ;
7° La stabilité de l'Eglise ;
8° L'évidence des miracles ;
9° Le témoignage des non chrétiens ;
10° La conduite de la Providence.

Notre but est d'exposer fidèlement, en nous attachant à la lettre du Subtil, l'utilisation de ces divers motifs de crédibilité.

(1) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. 11 n. 3. — Aygueperse aborde la même question dans les termes suivants : Istius autem fidei sive auctoritatis veritas, cui fides innititur christiana, fulcitur septem testimoniis seu signis, quibus manifestatur divinitus tradita. Primum est honestas praeceptorum, secundum est sanctitas exemplorum, tertium est veritas oraculorum, quartum est sublimitas miraculorum, quintum est stabilitas martyriorum, sextum est connexio temporum et correspondentia figurarum, septimun est mirabilis multiplicatio populorum. — M. de Aquasparta, q. 111 *de fide*.

Digitized by Google

Premier motif de crédibilité : LES PROPHÉTIES.

Dieu a le monopole de l'avenir. Seul et sans en être informé par un autre, il est à même de connaître avant qu'ils se produisent les « futurs contingents », c'est-à-dire la totalité des événements soustraits à la nécessité ou au déterminisme, parce qu'ils dépendent d'une série de causes libres, comme serait par exemple l'usage que fera de sa liberté un homme, qui naîtra dans mille ans. D'où il suit que nul, sauf Dieu, n'est dans la possibilité de prévoir ce genre de futurs, et d'en parler avant qu'ils aient eu lieu. Or l'Ecriture est remplie d'événements prédits, dont un grand nombre se sont accomplis dans les circonstances et de la manière qui avaient été indiquées : avènement du Messie, sa passion, sa mort et sa résurrection, vocation des Gentils, dispersion du peuple juif, établissement de l'Eglise. Le passé devient ici le garant de l'avenir.

Il est conséquemment hors de doute que les prophéties, dont nous attendons encore l'accomplissement, ne doivent en effet se réaliser au moment voulu. S. Augustin fait en outre remarquer qu'une histoire, où l'avenir se dessine déjà avec une précision de détails en pleine harmonie avec les faits dès qu'ils se produisent, ne doit pas apporter une moindre exactitude dans le récit du passé. (1)

(1) Solus Deus protest naturaliter, non ab alio, futura contingentia certitudinaliter praevidere ; ergo solus ille vel ab illo instructus potest ea certitudinaliter praedicere : talia autem multa praenunciata in scriptura impleta sunt, ut patet consideranti libros prophetales. Ex quibus non est dubium, quin sequantur pauca quae restant secundum Gregorium, in homilia de Adventu. Scot *Oxon. Prol.* q. 2. nº 3. Scot mentionne S. Grégoire sans citer ses paroles. Aygueperse les rapporte comme il suit : « Praeteritorum exhibitio est futurorum certitudo ». C'est le troisième signe de crédibilité dans l'exposé du savant cardinal. « Si ergo, dit-il, futura et quae nullam causam naturalem habere possunt, certitudinaliter praedicere non est nisi per eum in cujus praescientia omnia sunt praesentia et omnia sunt disposita : ergo manifestum est istam scripturam esse a Deo revelatam et inspiratam, et religionem, quæ huic auctoritati innititur, esse a Deo institutam et quae in ea praedicta sunt, esse a Deo ordinata. » M. DE AQUASPARTA, q. III *de fide.* — Il n'est pas en dehors du christianisme, insiste Aygueperse, de religion qui puisse se réclamer de véritables prophéties. Mais il faut faire la part de la « conjecture » et reconnaître que les démons peuvent en se basant sur des indices qui nous échappent, prévoir et prédire ce qui arrivera où ce qu'ils feront ; mais la prévision de futurs libres, même quand ils dépendent seulement de la liberté humaine, les dépasse du tout au tout. — Faut-il établir une corrélation de dépendance de Scot à Aygueperse ou attribuer le parallélisme des deux textes à l'affiliation augustinienne ? Aygueperse cite les livres X, cap. 32 n. 3., et XVIII. cap. 23 et 27. de la Cité de Dieu ; Scot le livre XII. cap. 10.

Digitized by Google

Deuxième motif de crédibilité :
La concordance des Ecritures

Si l'on en excepte les axiomes et les certitudes qui en découlent, il est impossible qu'un nombre assez considérable d'auteurs, sous l'influence de circonstances toutes différentes, n'écrivant ni dans le même temps, ni au même endroit, se soient rencontrés invariablement pour la substance du récit sans qu'une même main invisible ait guidé leur plume. Or tel est le cas des écrivains sacrés. (1) Ils n'ont pas vécu à la même époque, ni obéi à des préoccupations de même nature, ni enfin disserté sur des matières où l'évidence de la vérité devait bon gré mal gré les mettre d'accord. « Il convenait, remarque saint Augustin (2), que nos auteurs fussent relativement peu nombreux, de crainte qu'une trop grande quantité d'ouvrages n'en rendit l'étude fastidieuse. Cependant le nombre n'en est pas réduit au point qu'on ne puisse pas s'étonner de l'harmonie qui règne entr'eux. Les philosophes sont légion. Beaucoup ont consigné par écrit l'exposé de leurs doctrines. Mais qui pourrait aisément découvrir les conclusions autour desquelles se seraient ralliés seulement quelques-uns ? »

L'on répond à ce raisonnement que les écrivains postérieurs en date, en dépit des circonstances de lieux, de temps, de personnes, n'ont eu, somme toute, pour se mettre d'accord avec leurs devanciers qu'à lire leurs livres et à les accepter en toute confiance, comme ferait un élève transcrivant les leçons de son maître. Donc cette concordance s'explique d'elle-même sans que Dieu ait eu à intervenir en rien.

L'explication, répond Scot (3), serait en effet plausible, si, par exemple, les écrits des philosophes avaient empêché leurs disciples de s'inscrire en faux contre leurs maîtres, au moins sur un certain nombre de questions. Or que dit l'histoire ? Aristippe et Antiston, l'un et l'autre, disciples de Socrate, se contredisaient en tous points. Et l'on vit aussi le disciple s'attaquer à l'enseignement du maître comme il advint d'Aristote à

(1) In non evidentibus ex terminis, nec ex principiis evidentiam habentibus non consonant firmiter et infallibiliter multi diversimode dispositi, nisi a causa superiore ipsorum intellectus inclinentur ad assensum : sed scriptores sacri canonis varie dispositi et diversis temporibus existentes, in talibus non evidentibus omnino consonabant. — Scot. *Oxon. Prol.* q. 2. n 15.

(2) S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII. cap. 41.

(3) Scot. *Oxon. Prol.* q. 2. n. 5.

Digitized by Google

l'égard de Platon. Or croiriez-vous que les auteurs de nos saints Livres se seraient comportés autrement s'ils n'avaient point écrit sous la dictée d'un maître unique ?

Les adversaires de la révélation allèguent à l'appui de leur théorie, qu'un écrivain plus récent hors d'état de contrôler des doctrines invérifiables dans leur objet, ne pourrait de ce fait les combattre et qu'il ne tiendrait qu'à lui de les accepter ou de les répudier à son gré. Par contre, les disciples d'un philosophe étaient outillés pour soumettre à l'épreuve de la critique un enseignement d'ordre rationnel. Un historien n'est pas un philosophe ; car les élèves d'un professeur d'histoire n'ont pas de raison plausible de contredire un récit se rapportant à des événements anciens, cependant que les leçons d'un maître de philosophie peuvent donner prise aux critiques de ses écoliers.

Dans ce cas, oppose Scot (1), il resterait à expliquer comment il se fait que, parlant en même temps, l'un à Babylone, l'autre en Judée, les prophètes Ezéchiel et Jérémie tinrent exactement les mêmes propos. La concordance entre ces deux hommes ne peut être attribuée au récit de Moïse, vu qu'ils s'en écartent l'un et l'autre sur de nombreux détails, où il ne leur eut pas été possible de se rencontrer s'ils n'avaient l'un et l'autre parlé conformément aux suggestions d'un maître supérieur à l'homme.

Troisième motif de crédibilité : L'AUTORITÉ DES ÉCRIVAINS.

Les livres de l'Ecriture sont-ils, oui ou non, authentiques? (2) S'ils le sont, est-il vraisemblable qu'ils aient menti, en

(1) Saltem Ezechiel prophetavit in Babylone ex tempore quo Jeremias in Juda ea prophetavit, cum non solum ea dicerent quæ a Moyse quasi communi eorum magistro habuerunt ; sed et alia multa, in illis potuissent discordare aut dissentire, cum non essent evidentia ex terminis, nisi habuissent aliquem communem doctorem supra intellectum, humanum. Scot. *Prol.* q. 2. n. 5.

Mathieu d'Aygueperse n'apporte pas à l'appui de la crédibilité l'argument scripturaire que nous avons presque traduit à la lettre. Les Pères de Quaracchi nous donnent de lui deux discours l'un « de excellentia », l'autre « de studio sacrae scripturae ». Je signale dans le premier discours n. 21, le passage suivant : Numerus igitur librorum veteris et novi Testamenti sunt triginta quatuor : viginti sex in veteri et octo in novo Quamvis enim aliqui ex libris veteris Testamenti non habeantur in hebraeo canone secundum Hieronymum, eos tamen in auctoritate recepit Ecclesia ; ut autem dicit Augustinus, magis sequenda est sententia quam in hujusmodi librorum auctoritate tenet Ecclesia spiritu sancto repleta, quam ea quam tenuit arida synagoga. Quaracchi, 1903.

(2) De tertia, scil. auctoritate scribentium, sic : aut libri scripturae sunt istorum auctorum quorum esse dicuntur, aut non. Si sic, cum damnent mendacium, praecipue in fide et moribus, quomodo est verisimile eos fuisse mentitos, dicendo :

Digitized by Google

proclamant : *Haec dicit Dominus ?* Ne condamnent-ils pas eux-mêmes le mensonge, notamment s'il s'agit de la foi et des mœurs ? Ils méritent donc d'être crus en toute confiance, à moins toutefois que les auteurs ne se soient trompés de bonne foi ou qu'ils n'aient eu quelque profit à commettre une imposture. Toutefois, S. Paul parle en homme bien informé quand il dit de lui-même : « Je connais un homme dévoué au Christ aux oreilles de qui sont parvenus des secrets qu'il n'est pas autorisé à dévoiler de vive voix. » S. Paul eut parlé à la légère, voire menti effrontément, s'il eut affirmé ce fait sans en être absolument certain. Car si le moindre doute eut subsisté dans son esprit, pouvait-il sans friser le mensonge et sans se payer d'audace prononcer crânement : Je sais ? Une telle persuasion autour de vérités inaccessibles à la raison, livrée à ses seules ressources, ne pouvait d'ailleurs se fonder qu'en Dieu. On ne peut, au demeurant, soupçonner de supercherie intéressée des témoins qui endurèrent les pires souffrances, afin de rendre hommage aux vérités qu'ils étaient chargés d'accréditer au sein de l'humanité.

Reste l'autre hypothèse. Les livres inspirés ne seraient-ils pas faussement attribués à tel et tel auteur ? — A ce compte, l'on irait loin ! Est-il, en effet, un seul livre dont on ne puisse contester l'authenticité ? Si l'on doit s'interdire un pareil excès, pourquoi faudrait-il admettre une exception au détriment des seuls livres canoniques ? Supposons un instant que cette exception soit justifiée. Le faussaire devra être païen ou chrétien. Dans le premier cas, il faudrait dire qu'un païen ou un juif s'étaient prêtés de plein cœur à servir les intérêts d'une religion à laquelle ils se montrèrent pratiquement hostiles. Dans le second cas, il y aurait encore de la répugnance à comprendre que les adeptes d'une société où le mensonge est anathématisé se soient appliqués à édifier une œuvre de mensonge. C'eut été, d'ailleurs, courir le risque d'être surpris en flagrant délit

Haec dicit Dominus, si Dominus non fuisset locutus ? — Aut si dicas eos fuisse deceptos, non mentitos, vel propter lucrum mentiri voluisse, primum improbatur ex dicto Pauli, II. Corinth. XII. n. 2. : Scio hominem in Christo, etc. et subdit ibi : Verba arcana audisse quae non licet homini loqui. Quae assertiones non videntur fuisse sine mendacio, si asserens non fuit certus, quia asserere dubium vel est mendacium, vel non longe est a mendacio. Ex ista revelatione Pauli et multis aliis revelationibus factis diversis sanctis concluditur quod intellectus eorum non potuerunt induci ad assentiendum ita firmiter illis, quorum notitiam non potuerunt habere ex naturalibus, sicut assenserunt nisi ab agente supernaturali. — Scot, *Oxon. Prol.* q. 2. n. 5.

Digitized by Google

d'imposture que d'attribuer à des hommes connus, sous le couvert de leur nom, des récits imaginaires.

Enfin il est un argument concluant par lui-même. Ces livres, dès leur apparition, sont officiellement acceptés et répandus dans toutes les églises. Cet empressement eut-il pu se produire autour d'ouvrages dûs à des faussaires (1) S. Augustin (2) est formel :

« Le Christ parla d'abord par les prophètes. Il vint à son tour. Après lui, les apôtres ont enseigné en son nom. Ainsi s'est constituée par ses soins l'Ecriture, dite canonique, à laquelle nous reconnaissons une autorité incomparable, recevant par son entremise avec une pleine confiance les vérités que nous ne pouvons ni ignorer, ni nous donner sans maître ». Duns Scot rapporte encore l'admirable profession de foi du même docteur écrivant à saint Jérôme : « Je sais, pour l'avoir appris, que l'estime et le respect, dont je parle, sont dûs aux seuls livres canoniques. Je crois fermement que les auteurs de ces ouvrages n'ont pas écrit quoi que ce soit d'inexact. S'il m'arrivait pourtant d'y rencontrer une assertion contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à soutenir ou que le manuscrit est fautif, ou que le traducteur n'a pas su rendre, ni peut-être comprendre le sens de l'original. Quant aux autres ouvrages, si recommandable qu'en soit l'auteur par sa sainteté et son savoir, je n'aurais garde de les croire vrais parce qu'ils l'affirment en effet, mais parce que ma conviction se baserait par ailleurs soit sur les livres canoniques, soit sur d'autres preuves de raison aptes à me confirmer dans la vérité » (3).

Quatrième motif de crédibilité :

La diligence des destinataires. (4)

Prétendre que l'on ne veut accepter aucune vérité en dehors du témoignage de l'évidence, devrait vous contraindre à nier que le monde existât avant votre naissance, que les endroits où vous n'avez point mis les pieds sont de pures fictions, que vous faites erreur en soutenant qu'un tel et une telle vous ont mis au

(1) Quomodo etiam libri isti fuissent ita authentici et divulgati esse talium auctorum nisi fuissent eorum, et ipsi auctores eorum authentici fuissent ? — Scotus, *ibid.*

(2) S. Augustin, *De civitate Dei*, L. XI. cap. 3. — *Epistola XIII ad Hieronimum.*

(3) Le texte rapporte en outre une courte citation de Richard de Saint-Victor — *De Trinitate*. l. I. cap. 2. La voici : « Certe, dit-il, a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita ». — Cf. Scot. *ibid.*

(4) Cf. Scot. *Oxon. Prol.* q. 2. n. 6.

Digitized by Google

monde : les rapports d'homme à homme seraient dès lors impossibles, et il n'y aurait plus de vie sociale.

Si vous ne pouvez, sans paraître extravagant, refuser votre créance à un homme qui vous narrerait des faits qu'il vous est impossible de contrôler par vous-même, comment oseriez-vous vous inscrire en faux contre les affirmations de toute une collectivité, surtout si cette collectivité jouit d'une très haute renommée, si elle est composée de personnes vertueuses et si elle prend au préalable la précaution de ne se prononcer qu'après examen ? C'est ce qui confère à nos livres canoniques une si haute autorité, en raison premièrement de la sollicitude que les Juifs ont mise à codifier les livres de l'Ancien Testament et du soin que les chrétiens ont apporté à en éliminer les livres apocryphes. Il n'est pas à la vérité d'ouvrage humain qui ait été soumis à pareille épreuve. L'objet en valait la peine. Car la Sainte Ecriture est le véhicule des vérités indispensables au salut.

S. Augustin parle dans le même sens. Il se demande notamment comment il se fait que le livre d'Enoch, pourtant mentionné dans la lettre de Judas et d'autres ouvrages signalés par le livre des Rois ne sont pas reçus dans le Canon ? Cet honneur, explique-t-il, (1) était réservé aux seuls livres inspirés. Les Juifs firent de tous temps une différence entre les vrais et les faux prophètes et il n'y eut jamais la moindre hésitation pour discerner ceux-ci de ceux-là.

Cinquième motif de crédibilité :
RATIONABILITÉ DU DONNÉ RÉVÉLÉ.

La rationabilité du donné révélé est manifeste. (2) Quoi de plus raisonnable que d'aimer Dieu plus que tout parce qu'Il est le but de la vie ! Quelle sagesse dans le second commandement qui prescrit l'amour d'autrui et fait de l'amour de soi la mesure de l'amour dû à son semblable ! Ces deux prescriptions sont le cœur même de la Loi (3). Tout y converge et c'est encore de ce double fondement comme d'autant de prémisses que découlent les maximes et les règles de conduite éparses dans la sainte Ecriture. Qu'on les examine une à une. Il ne s'en trouve point de fausse ni d'immorale ; mais toutes paraissent conformes à la

(1) S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*. liv. XVIII. chap. 38 et 41.
(2) SCOT. *Oxon. Prol.* q. 2. n. 7.
(3) S. MATTH. ch. XXII. 40. VII. 12.

Digitized by Google

raison, qu'il s'agisse des prescriptions obligatoires, des conseils évangéliques ou de l'exercice du culte. Chacun de ces détails paraît être comme une fleur éclose et pleinement épanouie sur la saine tige de cette loi de nature qui, si l'on en croit saint Paul (1), est profondément gravée dans le cœur de l'homme. Aussi S. Augustin (2) constate-t-il que rien n'est contraire aux lois de l'honnêteté et de la justice, pour former la conscience comme pour gouverner sa vie, dans des ouvrages où défilent tour à tour les commandements du Dieu véritable, les miracles qu'il a accomplis, les bienfaits dont il nous a gratifiés, les faveurs que nous pouvons en obtenir par la prière.

La morale, contenue dans les livres saints, est donc irrépréhensible. Il en faut dire autant du dogme. (3). La crédibilité du donné révélé tient notamment à ceci : Dieu n'y est pas amoindri. On ne lui découvre pas l'ombre d'une imperfection. Quelle que soit la vérité proposée à notre croyance, l'absolue perfection du Créateur y est nettement établie. Que l'on s'en réfère par exemple aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Non, nous ne croyons pas ce qui n'est pas croyable ; et si cela pouvait être, il ne serait point vraisemblable que l'humanité ait accordé sa créance à une doctrine inacceptable au tribunal de la raison. Or l'humanité croit ! La foi rayonne sur le monde ! Qu'on ne me dise pas que cet hommage est un non sens, une impossibilité, une rêverie. Car les faits parlent d'eux-mêmes. Quia hoc videmus.

Sixième motif de crédibilité : ABSURDITÉ DES FAUSSES RELIGIONS

Duns Scot passe tour à tour en revue les païens, les mahométans, les juifs, les manichéens, les hérétiques, les systèmes philosophiques.

Aux païens, on peut demander : sur quoi prétendriez-vous

(1) S. PAUL. *Rom.* II. 15.

(2) S. AUGUSTIN. *De civitate Dei.* II. ch. 28.

(3) De credibilibus patet. Quia nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet ; imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum. Patet de Trinitate personarum et Incarnatione Verbi et hujusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus. *De civit. Dei.* lib. L II. cap. 5. Mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus. Scot. ibid n. 7. M. d'Aygueperse envisage dans son « primum signum ad istius veritatis fidei » ce qu'il nomme « honestas praeceptorum » mais il aborde directement un peu plus loin la question, « an fidei possit subesse falsum. » Cf. AQUAPARTA, *De fide*, q, III et IV. — SCOT cite à l'appui de son cinquième motif S. Augustin, *De Utilitate Credendi*, cap. 17.

Digitized by Google

fonder le culte de vos idoles ? Celles-ci sont fabriquées de toutes pièces. Tout, sauf Dieu, paraît y tenir lieu de divinité.

Au surplus, sur quels arguments les vils sectateurs de Mahomet croiraient-ils appuyer la crédibilité d'une doctrine, qui assigne à l'homme une destinée plutôt digne de pourceaux, vu que tout le bonheur y est ramené aux plaisirs de la table et aux intempérances de la luxure. Aussi le philosophe Avicenne, quoique sectateur de Coran, s'est-il, du moins, avisé de réserver aux sages un bien-être final où les jouissances matérielles seraient subordonnées aux satisfactions de l'esprit (1).

Or peut-on donner raison aux Juifs ? (2) — Non ! Car de quel droit rejetteraient-ils le Nouveau Testament en qui se réalisent les promesses de l'Ancien ? Combien insipides, sans le Christ, les rites en usage parmi eux ! Etiam quam insipidae sunt eorum caeremoniae sine Christo. Les prophètes en témoignent. Comment pourraient-ils, dès lors, s'obstiner dans leur attente ? Jacob (3) avait prédit que le Messie attendu par les nations suivrait de près la déchéance de la dynastie royale, issue de Judas. Daniel (4) ne fut pas moins explicite.

Passons aux manichéens (5). Ici, l'ignorance dépasse les bornes. Quid asini manichaei ! Qu'ont-ils besoin de prôner un mal premier, eux qui, sans être les premiers, n'en sont pas moins pervers ? Ne voient-ils pas que tout être est bon par sa nature même — in quantum ens. Au surplus, est-il si difficile de se convaincre que l'authenticité et la véracité de l'Ancien Testament sont garanties par les Evangiles ?

Viennent les hérétiques, (6) le plus souvent induits en erreur par l'inintelligence d'un passage de l'Ecriture. Il leur était pourtant aisé de le prendre dans son contexte. Faute aussi de s'être renseignés aux autres livres, ils suscitèrent des hérésies que

(1) Quam promissionem despiciens philosophus qui fuit quasi illius sectae. *Avic. IX. Met. c. 7.* alium finem, quasi perfectiorem et homini magis congruentem, asserit dicens 64 Lex nostra, quam dedit Mahometh, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus, et est alia promissio quae apprehenditur intellectu. — Et sequitur ibi : « Sapientibus magis cupiditas fuit ad consequendam hanc felicitatem quam corporum ; quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis quae est conjunctio Primae Veritati ». Scotus, *Oxon. Prol.* q. 2. n. 8.

(2) Cf. Scot. ibid.

(3) Gen. ch. 49. v. 10.

(4) Daniel, ch. 9. v. 24.

(5) Cf. Scot. *ibid.*

(6) Scot cite ici Saint Augustin, in libr. LXXXIII. Quaestionum, q. 60. — Cf. Scot. *Oxon. ibid.*

Digitized by Google

l'étude comparée des écrits inspirés n'autorisait point. Saint Augustin (1) oppose à ces esprits égarés la règle véritable et fondamentale de la foi, en proclamant tout haut : Non ! Je ne croirais pas à l'Evangile, si ce n'est que je crois à l'Eglise Catholique : Non crederem Evangelio, nisi quia Ecclesiae catholicae credo !

Enfin est-il besoin d'insister sur l'absurdité des systèmes philosophiques, sinon en toute leur étendue, du moins dans certains détails, et notamment en ce qui a trait aux mœurs ? Aristote (2) lui-même ne sait pas éviter de trouver permises certaines monstruosités, eu égard par exemple à la pratique de l'onanisme, prétextant qu'il est permis au surplus de recourir à l'avortement au cas où le nombre des enfants risquerait d'excéder les ressources dont on disposerait.

Septième motif de crédibilité : LA STABILITÉ DE L'EGLISE (3).

Saint Augustin (4) s'étonne que l'on puisse mettre en doute la divine institution de l'Eglise, alors que nous voyons l'action de Dieu se manifester visiblement dans les développements qu'elle acquiert chaque jour et dans les bienfaits sans nombre, dont l'humanité est redevable à cette autorité souveraine qui, depuis l'âge apostolique jusqu'à la fin des temps, doit assurer à l'Eglise une stabilité contre laquelle s'insurgent sans succès les hérétiques aux divers tournants de l'histoire. C'est que l'on s'acharnerait en pure perte à contrecarrer les desseins du Dieu Très Haut. Le Christ n'a-t-il pas dit à Pierre (5) : « J'ai prié pour toi, Pierre, afin que tu sois raffermi dans ta foi et que, revenu un jour toi-même (après ton reniement) tu sois le soutien de tes frères ». Le savant Gamaliel (6) avait prononcé auparavant : « Si cette institution est humaine, elle périra d'elle-même ; mais si elle émane de Dieu, vous n'en auriez pas raison et vous vous butteriez sans succès contre Dieu même ». Si l'on considère que cette stabilité est assurée, nonobstant le nombre,

(1) S. AUGUSTIN. *Contra epistolam fundamenti.*

(2) ARIST. *Polit.* l. II. Cf. SCOT, *ibid.* n. 8.

(3) Cf. laude FRASSEN. *De virtutibus theol.* disp. I. q. VI. concl. 3. réduit à six les motifs de crédibilité ad *tenorem Scoti.* — Cf. *Scotus Academicus*, tom. VIII. p. 484 — 491 — Romae, 1901.

(4) Cf. S. AUG. *De utilitate credendi*, cap. XVII. — Contra epistolam fundamenti — Sermo I de Adventu.

(5) LUC. XXII. 32.

(6) ACT. V. 38.

Digitized by Google

le sexe, la condition, l'ignorance et la faiblesse de ses membres, peut-on douter que ce ne soit là un effet de la Toute Puissance? Par contre, Dieu se désintéressant présentement de la synagogue, le Judaïsme est déformé du tout au tout comme en témoignait déjà saint Augustin.

Objecterait-on la permanence du mahométisme? (1) Duns Scot répond qu'il est postérieur de six siècles au christianisme. Dieu aidant, croit-il, — n'est pas prophète qui veut ! — il n'en restera bientôt plus la moindre trace. La secte fut considérablement affaiblie en l'an 1300. Il y eut alors parmi eux bon nombre de tués et de fugitifs. Si l'on en croit une de leurs prophéties, cette religion est destinée à disparaître prochainement.

Huitième motif de crédibilité : L'ÉVIDENCE DES MIRACLES.

Trois choses sont à considérer dans le miracle :

1° Sa valeur apologétique ;
2° Son historicité ;
3° Sa discernibilité.

§ I. — *Valeur apologétique du miracle.*

Dieu ne peut pas être faux témoin. (2) Mais si, sur la demande du porte-parole de l'Ecriture, sollicitant de lui une confirmation de sa doctrine, Dieu accomplit une œuvre de son seul ressort, dans l'espèce un miracle, il atteste par là même la véracité de la prédication. C'est pourquoi Richard de St-Victor (3) s'écrie avec conviction : « Grand Dieu, si nous faisions fausse route, vous seul seriez responsable de notre égarement, tellement abondent les preuves qu'on ne peut imputer à d'autre que vous ».

(1) Si objicitur de permanentia sectae mahometi, respondeo : illa incepit plus quam sexcentum annis post legem Christi, et in brevi, Deo cooperante, finietur ; quae multum debilitata est anno Christi 1300, et ejus cultores multi mortui et plurimi sunt fugati ; et prophetia dicitur esse apud eos, quod cito finienda est secta illa. — Scot. *Oxon. Prol.* q. 11. n. 9.

(2) De octavo, scil. de miraculorum claritate sic patet : non potest esse testis falsus Deus : sed Deus invocatus a praedicante scripturam, ut ostenderet doctrinam ejus esse veram, fecit aliquod opus sibi proprium, utpote miracula, ac per hoc testificatus est illud esse verum quod iste praedicavit. — Scot. *Oxon. Prol.* q. 11. n. 10.

(3) Confirmatur hoc per Richardum I De Trinit. c. 2. ubi supra : Domine, si est error, a te decepti sumus : nam tantis signis confimata sunt, quae nonnisi per te fieri possent. « Scot. ibid. — Cet argument répond au ***quintum signum*** de M. d'Ayguesperse sans qu'il soit possible ici d'établir le moindre apparentement entre cet auteur et Scot, sauf en ce qui concerne le recours aux sources augustiniennes — Cf. Aquasparta, q. 111. *de fide.*

Digitized by Google

§ II. — *Discernibilité du miracle.*

Qu'on ne dise pas qu'il n'existe pas de miracles historiquement constatés (1) et que, dans tous les cas, ces prodiges ne témoigneraient pas en faveur du vrai, puisque l'Antéchrist s'entourera lui-même du prestige des miracles.

Insistons, pour commencer, sur la discernibilité de ces phénomènes surnaturels. Saint Augustin, après en avoir relaté un certain nombre, ajoute fort à propos : « Si l'on se montrait sceptique au sujet de pareils événements, ce serait déjà un grand miracle et que pourrait-on exiger de plus probant, que, nonobstant l'absence de miracles, le monde se soit décidé à accepter la foi en Jésus-Christ ? »

Au surplus, (2) n'est-il pas surprenant que des hommes du peuple, sans prestige, peu nombreux, simples, aient inoculé au monde la foi, une foi ferme en une chose invraisemblable de prime abord, s'imposant par leur prédication aux hommes les plus instruits ? Or comment de pareils instruments auraient-ils mené à bout et avec un succès incomparable une entreprise humainement irréalisable avec de tels moyens, si Dieu ne s'en fut mêlé en opérant des miracles en leur faveur et par leur entremise ? Dieu pouvait-il mieux s'y prendre pour que son intervention fût manifeste ? Eh quoi ! (3) Il choisit une poignée d'hommes ignorants et pauvres et c'est à eux qu'il confie la mission de faire accepter par tous une doctrine si peu en harmonie avec les voies de la chair et du sang ! A eux, gens de rien et sans culture, la tâche de convertir les puissants et les sages de la terre ! Ils parlent, et des esprits infatués d'eux-mêmes, auparavant hostiles au christianisme, se convertissent à

(1) Quod si dicatur miracula non fuisse facta, aut etiam quod ipsa non testantur veritatem, quia Antichristus faciet miracula, contra primum dici potest illa sententia Augustini. — *De civit.* l. XXII. cap. 5. — « Si ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum, quod jam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit. » Scot. *ibid.* n. 10.

(2) Nota valde illud capitulum, quia si quidquid quod credimus dicatur incredibile esse, non minus est incredibile homines ignobiles, infimos, paucissimos, imperitos rem tam incredibilem tam efficaciter mundo, et in illo etiam doctis, persuadere potuisse. Scot. *loc. cit.*

(3) Quid enim incredibilius quam ut ad legem contrariam carni et sanguini Doctores pauci, et rudes et pauperes, possent plurimos potentes ac sapientes convertere ? Quod specialiter patet de multis sapientibus, primo fidei rebellibus, postea conversis : ut de Paulo, prius persecutore, postea Gentium Doctore ; et de Augustino, prius persecutore, postea gentium doctore ; et de Augustino, prius per manichaeos seducto, postea Doctore Catholico ; de Dionysio, prius philosopho, postea Pauli discipulo ; et de Cypriano, prius mago, postea christianissimo episcopo ; et de innumeris aliis conversis. — Scot. *Prol.* q. 11. n. 10.

Digitized by Google

la foi. C'est S. Paul qui de persécuteur est devenu le Docteur des Gentils; c'est S. Augustin, quelque temps affilié aux Manichéens et maintenant l'une des lumières les plus éblouissantes de la catholicité ; c'est S. Denys, philosophe païen, puis disciple de saint Paul ; saint Cyprien qui, après avoir exercé la magie, devait occuper avec honneur un siège épiscopal. Le nombre des convertis est d'ailleurs inépuisable.

Ces conversions ne s'expliqueraient guère, s'il fallait rejeter en bloc tous les faits réputés miraculeux. Or pour quels motifs devrait-on traiter de légende les récits évangéliques ? L'on ne peut nier l'historicité des miracles que si l'on traite de fabuleux tout le récit. Estimerait-on le miracle impossible ? Mais il faudrait de plus rejeter la Providence.

Au demeurant, les faits parlent d'eux-mêmes. Il y a eu de vrais miracles. Des témoins les ont constatés. Scot insiste notamment sur les miracles, que le pape Sylvestre fit en la présence de l'empereur Constantin, à savoir la guérison de ce prince et la fameuse discussion qu'il aurait soutenue contre les représentants du Judaïsme (1).

§ III. — *Discernibilité du miracle.*

S. Augustin (2) définit le miracle « un fait ardu et insolite qui dépasse soit notre attente soit notre aptitude à en expliquer la provenance ». Il distingue, en même temps, le merveilleux du miracle proprement dit. Dans le premier cas, il y a seulement surprise, étonnement et la curiosité est seule tenue en éveil ; mais le miracle est de plus profitable à l'homme et engendre la gratitude, comme en témoignent les prodiges accomplis par le Christ.

Le vrai miracle a et ne peut avoir que Dieu comme auteur. Car, s'il permettait à un autre d'usurper son « sceau » pour authentifier l'erreur ou la supercherie, il ne serait plus le « Parfait ». (3) Cette tolérance serait déjà une imperfection et

(1) Quaedam facta non nisi a nimis protevientibus negari possunt, ut sunt miracula facta a Sylvestro coram Constantino, tam in curatione leprae ejus, quam in disputatione ejus contra Judaeos, quae facta tanquam celeberrima mundum non latuerunt, Scot *Oxon. Prol.* q. 11. n. 11.

Ces légendes ne paraissent pas avoir soulevé de sérieuses critiques du temps où Scot commentait les sentences de Pierre Lombard.

(2) Cf. Augustin. *De civit. Dei*, l. X. cap. 18.

(3) Si quis invocatus in testem, signum consuetum testificationis permittat adduci et præsens non contradicat, talis taciturnitas non stat cum veritate perfecta. Miraculum autem est tale signum Dei, ut testis. Igitur si permittat miracula fieri a daemonibus, non contradicens, enuncians scilicet illa non esse testimonia sua, non videtur esse perfecte verax : quod est impossibile. Scot, *Oxon. Prol.* q. 11. n. 11.

Digitized by Google

Dieu nous induirait indirectement dans le mensonge. Il est donc impossible que le démon puisse faire de vrais miracles.

Il est certains faits (1) dont on ne peut pas contester l'historicité, ni suspecter l'origine, non plus que la valeur apologétique. Tels, par exemple, le ravissement de saint Paul et la prédiction des futurs libres. Le premier de ces faits ne parait pas contestable. Un homme ne se donne pas l'illusion de voir Dieu face à face. Il n'est pas possible que saint Paul se soit persuadé qu'il avait eu cette vision, sans que cela se soit produit réellement. Or, lui-même en témoigne. Les interprètes de l'épître aux Corinthiens l'entendent ainsi. Ce ne fut donc pas de sa part une hallucination, ni un rêve, mais une vision, un fait. En veut-on la preuve. L'on admet sans peine que celui qui, en présence de l'axiome est persuadé d'en saisir le sens et la portée, ne se rend en rien coupable de présomption. L'évidence des axiomes parle d'elle-même. La certitude est, dès lors, plus que fondée. Or comment un homme pourrait-il se persuader à faux qu'il voit Dieu ? C'est que de l'intellect humain à Dieu la distance est plus considérable que de l'axiome aux propositions les moins évidentes (2). Aussi est-il invraisemblable qu'un homme se dise rassasié quand il ne l'est pas. Or il ne peut l'être que par Dieu et en Dieu.

Faut-il maintenant parler des prophéties ? Les prophètes de l'Ancien Testament sont nombreux. Ils n'ont pas manqué chez nous. La prophétie tient du miracle en ce que la prévision à distance des événements qui échappent à un enchaînement de causes et d'effets soumis à un déterminisme quelconque n'est pas de la compétence de l'homme, ni des esprits créés.

Au faux thaumaturge, il suffirait donc de riposter (3) : « Si tu es

(1) Sunt aliqua facta in lege christiana, in quibus non potest esse deceptio quin sint factat nec quin sint testimonia veritatis, quia a Deo facta, scilicet raptus Pauli et revelatio contingentium futurorum. Primum patet quia impossibile est aliquem decipi in credendo se videre essentiam Dei ; ergo impossibile fuit Paulum credere se illam videre, nisi eam videret : sed hoc asserit de se ep. II ad Corinthios, C. XII. v. 2. seqq. secundum expositionen sanctorum. Illud igitur fuit vere factum, et non tantum apparenter. Scot. *Oxon. Prol.* q. II. n. 12.

(2) Nullus potest decipi circa aliquod principium primum, credendo se intelligere illud, cum non intelligat tale principium, quia tunc non constaret ex terminis apprehensis quod esset principium et quod non ; ergo multo magis non potest decipi circa Deum visum. Consequentia ista patet, quia plus distat visio Dei ab intellectione cujuslibet objecti, etiam quantum ad perceptionem intellectus judicantis, quam distet intellectio principii complexi ab intellectione cujuscumque non principii. Scot. *ibid.* n. 12.

(3) Unde contra falsa miracula antichristi posset sibi objici saltem de istis duobus hoc modo : Si tu es Deus, fac me videre essentiam divinam nude, et post visionem

Digitized by Google

Dieu, montre-moi à nu la nature divine. Fais qu'ayant vu Dieu, je m'en souvienne si bien que je n'en puisse plus douter. A cette condition, je croirai en toi. — Ou encore : « Si tu es Dieu, dis-moi ce que je penserai, ce que je dirai, ce que je désirerai à tel moment ».

C'est pourquoi le Christ lui-même fait appel à la haute signification du miracle, quand il dit : « Mes œuvres témoignent pour moi. Vous ne voulez pas m'en croire sur parole. Jugez-moi d'après mes œuvres » (1).

Neuvième motif de crédibilité :
Le témoignage des non-chrétiens.

Duns Scot sous cette désignation « testimonium *eorum qui foris sunt* » rapporte ce qu'il nomme « le très beau témoignage» de Flavius Josèphe, (2) dont il cite ce qui suit :« Il y eut vers ce même temps un homme sage, nommé Jésus, si toutefois l'on peut en parler comme d'un homme. Il accomplissait d'innombrables prodiges et se faisait le maître de ceux qui prennent plaisir à entendre les vérités. Il s'adjoignit un grand nombre de disciples, Juifs et Gentils. Cet homme était le Christ. Accusé par les princes de notre nation, il fut crucifié sur l'ordre de Pilate. Mais ceux qui l'aimèrent depuis le début ne l'ont pas abandonné. Car il leur est apparu vivant le troisième jour, conformément à ce que les Prophètes inspirés avaient annoncé de lui, prédisant ces choses et un grand nombre de miracles. La société des chrétiens qui se réclame de son nom et de son esprit est encore de nos jours en pleine prospérité» (3).

Un autre fait digne de remarque avait déjà frappé l'esprit si attentif de saint Augustin. (4) C'est que si l'on demande à un

memoriam certam habere visionis, et certitudinem quod illa fuit visio essentiae divinae, et tunc credam tibi. Item : Si tu es Deus, dic mihi quid faciam, vel quid cogitabo, vel appetam pro tali hora. Scot. *ibid.* n. 12.

(1) S. Jean. V. 36. X. 38.

(2) Fl. Josèphe, *Antiquitat.* l. XVIII.

(3) Cf. Scot, *ibid.* n. 13.

Duns Scot relate en outre une prophétie de la Sybille où serait mentionné « Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur ». Il emprunte ce renseignement au *De Civit. Dei.* liv. XVIII. ch. 23.

(4) « Nota quomodo singuli haeretici de catholicis inquisiti, non ad suos mittunt, sed ad veros catholicos, quasi etiam illi soli ab omnibus etiam hæreticis catholici nominentur. — Scotus. *Oxon. Prol.* q. 2. n. 13. — Cf. S. Augustin. *Contra epistolam fundamenti*, cap. 5. — Voici à titre de simple rapprochement le passage de St. Augustin auquel Scot se réfère sans doute de mémoire : Cùm omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui ubi ad catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

Digitized by Google

hérétique, à quelque secte qu'il appartienne, où est la religion catholique, il n'a garde de vous répondre en désignant sa propre église, mais il vous adressera à la seule Eglise qui, de la bouche même des hérétiques, est appelée « catholique », — c'est-à-dire qu'elle est la véritable Eglise de Jésus-Christ.

Dixième motif de crédibilité : LA CONDUITE DE LA PROVIDENCE.

Dieu ne délaisse pas celui qui va à son salut de tout son cœur. Nombreux sont les hommes qui s'étant adonnés de toute leur âme à cette tâche se convertirent au catholicisme. Ils s'y attachèrent même avec une fermeté d'autant plus grande que leur enquête fut menée avec plus d'ardeur. Arrachés aux mauvaises mœurs par la pénitence pratiquée dans le sein de l'Eglise, ils menèrent par la suite une conduite irréprochable. Que dis-je ? quelques-uns n'ont pas hésité pour sa défense à endurer de gaîté de cœur les pires tourments.

Tous ces faits se seraient-ils produits si Dieu ne soutenait indestructiblement et ne faisait servir au salut du monde cette société issue de sa parole (1).

* * *

Des sept motifs de crédibilité de Mathieu d'Aygueperse (2) quatre sont sans emploi dans le Prologue d'Oxford : influence morale du christianisme, constance des martyrs, préexistence historique du Christ et de son Eglise, merveilleuse diffusion de l'Evangile. Ajoutés aux dix preuves de Scot, ils mettent entre nos mains le faisceau de thèses et d'arguments d'où l'on a tiré de nos jours les éléments d'une introduction à l'enseignement de la théologie.

Nihil novi sub sole! L'importance de la question apologétique n'avait pas échappé à l'attention prévoyante des maîtres de la Scolastique chrétienne. Il y a donc une conception nettement traditionnelle de ce problème que d'aucuns paraissent aborder en tâtonnant.

(1) Decimo et ultimo potest adduci quod Deus non deest quaerentibus toto corde salutem. Multi autem diligentissime inquirentes salutem ad hanc sectam conversi sunt, et quanto ferventiores facti sunt in inquirendo, tanto in hac secta amplius confirmati subitoque in ea pœnitentes de malitia ad bonam vitam mutati sunt, tormenta quoque pro ea plures magna exsultatione spiritus perpessi sunt. Quae non videntur probabilia, nisi Deus hanc sectam sacrae scripturae innitentem irrefragabiliter approbaret et ordinaret ad salutem. — *Oxon. Prol.* q. 11. n. 13.

(2) Cf. M. DE AQUASPARTA, q. 11. *de fide.*

Digitized by Google

A quoi se ramène cette conception ? A ceci : Existe-t-il un ordre surnaturel ? — Le donné révélé n'est en somme qu'un des aspects de cette question en elle-même assez complexe. On pourrait même dire qu'il est une dépendance de l'ordre surnaturel. De toute façon, le problème apologétique n'est abordable que si l'ordre surnaturel est possible. La question de fait ne pourrait être résolue que par le recours aux motifs de crédibilité.

La question de droit, puisque c'est par là qu'il faudrait commencer, n'est abordable :

1° Que si Dieu existe incontestablement (1) ;

2° Si, son existence étant admise, il s'occupe du monde et le soumet à ses volontés ;

3° Si, prodiguant ses soins à la créature, il peut, à son gré, déterminer diversement les modalités de la fin et la coordination des moyens à la modalité choisie.

D'où il suit que, sans la conception d'une Providence absolument libre dans les limites du possible, l'ordre surnaturel serait éliminé *a priori* au nom du déterminisme. Les partisans des méthodes d'immanence auraient la partie facile. De plus, en dépit des intentions les plus louables, l'on devrait remonter logiquement aux erreurs d'Arius et de Pélage. Ce serait, en d'autres termes, la voie ouverte au *naturalisme* avec toutes les conséquences qu'il doit entraîner. Mais si l'œuvre créatrice est, *servatis servandis,* l'affirmation de l'absolue liberté, l'ordre surnaturel, envisagé comme moyen, étant lui-même partie intégrante de l'œuvre créatrice, — comment pourrions-nous, dès lors, en soupçonner l'existence si Dieu ne se mettait en peine de nous la révéler ?

L'ordre surnaturel s'impose donc à nous d'en haut et du dehors avec tous les éléments qui le constituent. Mais il n'entre pas en nous sans s'adapter à nous et sans nous élever à lui.

Il s'adapte à nous. Et donc il ne nous détourne pas de notre fin naturelle, mais il en change les modalités. Or ces modalités sont tout l'ordre surnaturel. La méprise des partisans de

(1) Les antiscolastiques contemporains en s'efforçant de démolir les vieilles preuves par le recours à la causalité croient résoudre efficacement la question : Dieu est-il, en utilisant des arguments d'ordre pratique ou basés sur l'expérience interne ? Du moins ont-ils compris l'importance capitale des deux questions qui ressortissent à la théodicée : existence de Dieu et Providence. Certes, c'est commettre une faute que de rejeter la preuve traditionnelle *an Deus sit* par la contingence du monde, mais c'est le concept déterministe de la Providence qui devait introduire une confusion regrettable entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel et faire de celui-là le couronnement obligé de celui-ci.

Digitized by Google

l'immanence est tout entière dans cette confusion entre la fin naturelle et les modalités de la fin surnaturelle.

Ces modalités transcendent la nature de l'homme. Celle-ci doit être, par suite, adaptée à ces modalités. C'est toute la raison d'être de l'ordre surnaturel : révélation, grâce et sacrements.

Cette transcendance des modalités de la fin surnaturelle motive, sans contraindre Dieu, le fait de la révélation. Le fait de la révélation conditionne dans une certaine mesure le choix des interventions par lesquelles il plait à Dieu d'en authentifier l'origine. De là, le recours aux motifs de crédibilité, où l'Eglise intervient elle-même comme preuve, en même temps qu'elle nous apparaît comme gardienne et régulatrice de la foi.

A ceux qui examinent patiemment et de bonne foi les titres de crédibilité de la doctrine révélée et qui apportent à cette recherche un cœur épris de vérité, Dieu ne refuse pas cette coopération intérieure sans laquelle l'étude serait stérile et l'effort voué à l'insuccès.

Aussi Scot dit-il avec raison : *Deus non deest quaerentibus toto corde salutem.*

S. BELMOND.

Digitized by Google

LA SCIENCE INFUSE DU CHRIST D'APRÈS S. BONAVENTURE

Dans les *Etudes Franciscaines*, nous avons pu lire tout récemment une étude intéressante, due à la plume du P. Jérôme, sur la doctrine de saint Bonaventure au sujet de la science humaine du Christ (1). Une des conclusions affirmées par l'auteur, conclusion des plus importantes pour quiconque veut comprendre le Séraphique Docteur, était la suivante : contrairement à l'interprétation trop souvent répétée, saint Bonaventure a attribué au Christ la science infuse, et non seulement la science infuse par accident, mais aussi la science infuse par soi (2). Nous souscrivons volontiers à cette conclusion. A moins de croire que le saint Docteur n'ait eu aucune notion de la science infuse par soi, ce qui n'est pas admissible, il faut bien admettre que son principe général, inculqué à plusieurs reprises, sur l'absolue plénitude de tous les modes de science dans l'intelligence humaine du Christ, plénitude requise par l'excellence

(1) *Saint Bonaventure et la science humaine du Christ*, *Et Fr.*, avril-juin, p. 210-234 ; juill.-sept., p. 317-343, 1921.

(2) Aux théologiens cités par le P. Jérôme p. 215-217 pour et contre l'opinion de l'existence dans le Christ de la science par soi infuse d'après saint Bonaventure, nous pouvons ajouter les suivants :

Le P. Hugon (*Le mystère de l'Incarnation*, p. 275-276, Paris, 1913) se demande si le Christ eût aussi la science par idées infuses ; il répond : « Plusieurs docteurs du moyen-âge, tels Alexandre de Halès, saint Bonaventure et bon nombre de nominalistes répondent par la négative. Il leur semble que la science bienheureuse rend l'autre impossible ou inutile et que, en tout cas, il suffirait d'une science accidentellement infuse ». Il renvoie à saint Bonav., III Sent., dist. XIV, a. 3, q. 1. Le P. Hugon se prononce donc, tout au moins, contre l'attribution au Christ par saint Bonaventure de la science infuse par soi.

Par contre Eisig (*Tract. de Verbo incarnato*, p. 95, nota 1, Treveris, 1899) se déclare catégoriquement en faveur de la science infuse par soi : « hinc patet immerito aliquos putavisse, hanc Christi scientiam infusam a S. Bonaventura negari » ; de même J. Van der Meersch (*Collationes Brugenses*, T. XI, p. 498, 1906) écrit : « Videtur tamen (S. Bonaventura) admisisse hanc scientiam per se infusam ».

Digitized by Google

elle-même de l'union hypostatique, que ce principe général, disons-nous, contient implicitement l'existence de la science infuse par soi autant que celle de la science infuse par accident. Et ce principe général est rappelé partout où la question de la science du Christ est posée : dans l'opuscule sur la science du Christ, dans le commentaire sur le IIIe livre des Sentences, dans le Breviloquium. Personne ne doute que saint Thomas, dans son commentaire sur la distinction XIV du IIIe livre des Sentences (1), n'ait admis, dans l'intelligence humaine du Christ, la science accidentellement infuse, bien qu'il se contente d'y dire simplement que Notre-Seigneur a eu la science infuse, sans préciser davantage ; de même, pourquoi devrions-nous douter que saint Bonaventure ait admis la science infuse par soi, alors que les principes, sur lesquels il base la science infuse du Christ, appellent avec autant ou peut-être même avec plus d'énergie la science infuse par soi que ceux formulés par saint Thomas ne disent la science infuse par accident ?

Nous souscrivons donc aux conclusions du P. Jérôme : en interprétant saint Bonaventure, reconnaissons son enseignement non seulement sur la science du Christ infuse par accident, mais aussi infuse par soi. Nous voudrions cependant, vu l'importance du sujet, revenir sur quelques textes du Saint Docteur, afin d'en proposer un bref commentaire, tendant à y introduire cette science infuse par soi. Puissent les idées que nous aurons le plaisir de soumettre dans ces pages, contribuer à une compréhension plus profonde et plus exacte de la vraie doctrine du Maître.

I. — La science que le Christ a possédée des choses selon l'être que celles-ci ont dans le Verbe, dans l'intelligence créée et dans le genre propre.

Voici un premier problème à examiner : Au III livre des Sent., dist. XIV, art. III, quest. I, *in corpore,* nous lisons : « Comme l'âme du Christ fut parfaite dans l'ordre de la science, non seulement sous le rapport des objets connaissables, mais encore sous celui des modes de connaissance, et que les choses sont connaissables d'une triple façon, selon l'être triple qu'elles

(1) Quaest. I, art. III. Gonet (*Clyp. theolog. thomist.* Vol. V, disp. XVIII, Art. II, n. XIV) enseigne que saint Thomas, après avoir admis d'abord la science infuse par accident, a dans la suite rétracté cette opinion pour substituer à cette manière de connaître celle par science acquise.

Digitized by Google

possèdent, c'est-à-dire selon leur être dans le Verbe, leur être dans l'intelligence créée, leur être dans le genre propre, il fallait que l'âme du Christ les connût de cette triple façon pour qu'elle eût d'elles une pleine connaissance » (1).

Que signifie, dans la pensée de saint Bonaventure, cette science des choses selon l'être que celles-ci possèdent dans l'intelligence créée, et cette autre science selon l'être que les choses possèdent dans le genre propre ?

Il va de soi que l'interprétation de ces textes doit être demandée à saint Bonaventure lui-même. Nous ne pouvons la déduire de simples raisons *a priori,* même si ces raisons nous suggèrent une interprétation en soi possible et acceptable. Pareille interprétation possible en soi serait la suivante : par la science des choses selon l'être qu'elles ont dans le genre propre, le saint Docteur entend la science accidentellement infuse, et par la connaissance des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée la science infuse par soi. Cette interprétation aurait même l'avantage de fournir un argument solide en faveur de l'opinion trop souvent déniée à saint Bonaventure : à savoir de l'existence dans le Christ de la science infuse par soi. On pourrait, en effet, raisonner comme suit : Selon saint Bonaventure, le Christ a possédé une science des choses selon l'être que celles-ci ont dans l'intelligence créée et une autre selon l'être qu'elles ont dans le genre propre. Or la dernière de ces sciences doit s'entendre de la science infuse par accident. Par conséquent, la première ne peut être que la science infuse par soi.

(1) « Rursus, quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem non solum respectu *cognoscibilium*, sed etiam respectu *modorum cognoscendi* ; ideo cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent *esse* — habent enim *esse* in Verbo, habent *esse* in intellectu creato, habent nihilominus *esse* in proprio genere — ideo ad hoc, quod intellectus Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione ».

Nous pensons que saint Bonaventure, en posant cette division, s'est référé à la division proposée par saint Augustin au sujet de la science des anges. En effet, ib., *fundamento* 1°, saint Bonaventure connaît cette division établie par saint Augustin : Les anges, dit-il, ont, selon saint Augustin, une triple connaissance : dans le Verbe, en eux-mêmes et dans le genre propre. Or l'intelligence du Christ ne fut pas moins parfaite que celle des anges. Par conséquent le Christ a eu, outre la connaissance des choses dans le Verbe, aussi la connaissance des choses en soi-même.

La même division augustinienne est rapportée par saint Thomas, I P. q. 58, art. 6, obj. 3 : « *Triplex* est esse rerum, scilicet *in Verbo, in propria natura,* et *in intelligentia angelica,* ut Augustinus dicit 2. super Genesim ad lit. (cap. 8) ». Il serait intéressant de rechercher si les théologiens scolastiques ont interprété exactement la pensée de l'évêque d'Hippone. Celui-ci n'a-t-il pas admis, au début comme certaine, dans la suite comme probable, que les anges avaient un corps et partant une connaissance par les sens ? Cfr. Dr Felz, *die Engellehre des hl. Augustinus*, Münster, 1913.

Digitized by Google

Pareille argumentation serait correcte, si vraiment saint Bonaventure avait entendu par la seconde de ces sciences la science infuse par accident. Mais en est-il bien ainsi? Nous nous permettons d'en douter. Ainsi que nous l'avons déjà déclaré, c'est au saint Docteur, et non à nous-mêmes, que nous devons demander l'explication de ces expressions : « science des choses selon l'être qu'elles possèdent dans leur genre propre; science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée ». Or voici quelle nous paraît être sa pensée : la science des choses selon l'être qu'elles possèdent dans le genre propre, attribuée par saint Bonaventure au Christ, n'est autre chose que la science expérimentale ; la science des choses selon l'être qu'elles possèdent dans l'intelligence créée, est la science infuse du Christ, en entendant par celle-ci tant la science infuse par soi que par accident.

L'interprétation que nous proposons nous semble préférable. Voici les raisons que nous invoquons en sa faveur.

Elle est absolument conforme au contexte. Après avoir enseigné que le Christ possédait une triple connaissance des choses, selon l'être triple de celles-ci dans le Verbe, dans l'intelligence et dans le genre propre, le Docteur Séraphique conclut immédiatement : « Et ainsi il est manifeste que l'âme du Christ a eu non seulement la connaissance des choses *dans le Verbe,* mais encore une connaissance *reçue du Verbe,* la connaissance non seulement *de simple intelligence* mais en outre d'*expérience* » (1).

Si nous prenons en considération cette conclusion immédiatement ajoutée, il nous semble très raisonnable d'admettre que la pensée de saint Bonaventure s'explique comme suit : à la science des choses selon leur être dans le Verbe correspond la connaissance des choses dans le Verbe (ce qui n'est d'ailleurs contesté par personne); à la science des choses selon leur être dans l'intelligence créée correspond la connaissance de simple intelligence; finalement à la science des choses selon leur être dans le genre propre correspond la connaissance d'expérience. S'il en est ainsi, la science des choses selon l'être qu'elles possèdent dans le genre propre ne peut s'entendre de la science infuse par accident; car une différence radicale sépare cette

(1) « Et sic patet, quod anima Christi non tantum habuit cognitionem rerum *in Verbo,* sed etiam rerum *a Verbo,* cognitionem, inquam, non tantum *simplicis notitiae,* verum *experientiae* ».

Digitized by Google

dernière connaissance de la connaissance expérimentale. Celle-ci consistait dans l'usage des sens (1), elle admettait en outre un certain progrès, alors que la science infuse par accident n'en admettait pas (2).

D'un autre côté, la science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée ne saurait être exclusivement la science infuse par soi, mais elle contient aussi la science infuse par accident. Elle se confond en effet avec la science de simple intelligence; or, celle-ci est la science infuse. « A côté de la science que l'âme du Christ avait dans le Verbe, elle avait un double mode de connaissance : elle avait la science de simple connaissance dans l'intelligence, et la connaissance d'expérience dans les sens. La connaissance de simple intelligence consistait dans les habitus et les espèces, infusés dans le Christ dès le premier instant de sa création, et cela par un bienfait du Créateur (3). La science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence, n'est donc autre que la science infuse. Or, comme la science infuse du Christ comprend, au dire de tous les commentateurs, la science infuse par accident, elle ne peut être restreinte à la seule science infuse par soi. Cette dernière est cependant incluse dans la science infuse du Christ, et partant dans la science que le Christ possédait des choses selon leur être dans l'intelligence. Pour ce prouver, nous nous appuyons sur les principes généraux rappelés au début de cet article, à savoir sur la présence dans l'âme du Christ de tous les modes possibles de connaissance, sur la perfection et la plénitude absolues de la science du Christ, etc.; toutes ces preuves d'ailleurs ont été mises en valeur par le P. Jérôme, et cela nous dispense de nous y arrêter plus longtemps.

L'argument développé jusqu'ici suppose que, dans la pensée de saint Bonaventure, la science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée s'identifie avec la science de simple connaissance. Avons-nous le droit d'identifier ces deux sciences?

Le contexte nous a déjà fourni une preuve qui nous semble assez solide. En faveur de cette identification, nous pouvons

(1) « Cognitio vero experientiae consistebat in usibus sensuum exteriorum. » *Ib.*, qu. II. « Quintus (modus cognoscendi) est secundum sensibilem experientiam, et hoc modo cognovit omnia quae veniunt ad organa sensuum ». *Brev.*, IV., cap. VI.

(2) « Et sic anima Christi quamvis non proficeret secundum cognitionem simplicis notitiae, proficiebat tamen secundum cognitionem experimentalem ». *Ib.*

(3) L. III, d. XIV, art. III, qu. I. « Cognitio simplicis notitiae consistebat in habitibus et speciebus ipsi animae Christi inditis a primordio suae conditionis ex beneficio Conditoris ».

Digitized by Google

encore faire valoir la considération suivante. Ne pouvons-nous, ne devons-nous pas même présumer que saint Bonaventure, en nous donnant la division de la science humaine du Christ, a voulu donner une division *complète* de cette science? Or la division indiquée par le saint Docteur implique trois membres : en effet la science humaine du Christ comprend la science des choses selon leur être dans le Verbe, selon leur être dans l'intelligence, et finalement selon leur être dans le genre propre. Admettons maintenant l'interprétation d'après laquelle ces trois sciences seraient la science bienheureuse, la science infuse par soi et la science infuse par accident; pourrions-nous soutenir que la division de la science humaine du Christ, que saint Bonaventure nous a tracée, serait une division adéquate? Evidemment non : car aucun membre de cette division ne comprendrait la science expérimentale, laquelle est cependant manifestement enseignée par le Docteur Séraphique. Supposons par contre l'interprétation que nous avons suggérée plus haut : tout de suite la division proposée par saint Bonaventure devient parfaite et adéquate. Les choses sont connaissables d'une triple manière, selon l'être triple qu'elles possèdent; selon l'être qu'elles ont dans le Verbe, elles sont connues par la science bienheureuse; selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence, elles sont connues par la science infuse, tant par soi que par accident; selon l'être qu'elles ont dans le genre propre, elles sont connues par la science d'expérience. Toutes les sciences humaines que saint Bonaventure a reconnues au Christ rentrent ainsi, et cela naturellement, dans les cadres de cette division; aucune n'en est exclue. Et l'on comprend sans peine que le saint Docteur, après avoir déclaré que le Christ avait la science des choses selon leur triple manière d'être déjà indiquée, puisse conclure que le Christ avait la connaissance des choses dans le Verbe, la connaissance de simple intelligence et la connaissance d'expérience : « A côté de la science que l'âme du Christ avait dans le Verbe, elle avait un double mode de connaissance... : elle avait la connaissance de simple science dans l'intelligence, et la connaissance d'expérience dans les sens » (1).

Mais il y a plus. Un texte du Brevil. nous livre de façon non équivoque la vraie pensée du saint Docteur. La division de la science du Christ, d'après la triple manière d'être des choses, dans le Verbe, dans l'intelligence créée et dans le genre propre,

(1) Voir ci-dessus p. 311.

Digitized by Google

division que nous avons rencontrée au III livre des Sentences, se retrouve, en des termes équivalents, au Brevil., IV P., c. VI : « Parce que les choses ont l'être dans l'art éternel, et dans l'intelligence humaine, et dans le genre propre, il fallait que le Christ eût cette triple connaissance » (1). L'explication de ces trois espèces de sciences est immédiatement ajoutée. Si nous laissons de côté la science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'art éternel, c'est-à-dire dans le Verbe, et qui n'est autre que la vision béatifique, nous y lisons que la science des choses selon leur être dans le genre propre est synonyme de la science d'expérience : « Il connaissait les choses dans leur genre propre par la voie des sens, de la mémoire et de l'expérience, laquelle, en nous, rend connue une chose inconnue, mais dans le Christ rendait connue d'une manière une chose déjà connue d'une autre » (2). La conclusion est évidente : si la science des choses selon l'être qu'elles ont dans le genre propre est en réalité la science d'expérience, elle n'est donc pas la science infuse par accident. Il s'en suit encore que la science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée, c'est-à-dire la science de simple connaissance, ne peut s'entendre exclusivement de la science infuse par soi, mais comprend en outre la science infuse par accident ; sans quoi saint Bonaventure aurait donné tout simplement la division suivante : science bienheureuse, science infuse par soi et science expérimentale, et il n'aurait pas pensé à la science infuse par accident.

Le lecteur se sera déjà posé, contre notre interprétation, l'objection suivante : comment la science des choses selon l'être qu'elles ont dans le genre propre peut-elle être la science des choses par expérience ? Il semble, en effet, qu'elle ne peut être que la science infuse par accident ; car celle-ci est la science par des espèces intelligibles, infuses certes, mais cependant de même nature que celles que l'intellect agent, chez les autres que le Christ, abstrait des choses en elles-mêmes. Or, n'est-ce pas par des espèces abstraites des choses elles-mêmes, que l'intelligence connaît les choses selon leur être dans le genre propre ? La science des choses selon leur être dans le genre propre est

(1) « Quia ergo res habent esse in aeterna arte : et in humana mente : et in proprio genere, necesse fuit Christum habere hanc triformem rerum cognitionem ».

(2) « In proprio vero genere (necessarium fuit ut) cognosceret via sensus, et memoriae et experientiae, quae in nobis facit rem incognitam cognosci, in Christo vero rem notam secundum unum modum, cognosci fecit secundum alium modum » ; *ibidem*.

Digitized by Google

donc la science infuse par accident, et conséquemment la science des choses selon leur être dans l'intelligence doit être la science infuse par soi.

Voici ce qu'on peut répondre. L'interprétation, que l'objection tend à établir, se fonde sur une raison *a priori*, posée par nous-mêmes ; or ce n'est pas à nous-mêmes, c'est à saint Bonaventure que nous devons demander ce qu'il a entendu par les expressions : science des choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence créée, et l'être dans le genre propre. Les arguments invoqués nous ont fait voir la vraie pensée du saint Docteur : pour lui, la science des choses selon leur être dans le genre propre est en réalité la science d'expérience, et la science des choses selon leur être dans l'intelligence créée est en réalité la science de simple connaissance, c'est-à-dire la science infuse, comprenant la science infuse par soi et l'infuse par accident. Nous n'avons pas le droit de substituer notre pensée à celle de saint Bonaventure. Si celui-ci identifie la science des choses selon l'être qu'elles ont dans le genre propre avec la science expérimentale, si en outre il distingue cette dernière de la science infuse par accident, nous ne pouvons lui attribuer l'opinion, d'après laquelle la science des choses selon leur être dans le genre propre serait identique à la science infuse par accident. S'il enseigne que la science des choses selon leur être dans l'intelligence créée, c'est-à-dire la science de simple connaissance, est en réalité la science par espèces infuses, s'il enseigne en outre que la science infuse par accident est une science par espèces infuses, nous devons conclure que, pour lui, la science des choses selon leur être dans l'intelligence créée, ou la science de simple connaissance, comprend la science infuse par accident, que celle-ci ne se confond donc pas avec la science des choses selon leur être dans le genre propre.

Considérons donc que les expressions telles que « l'être des choses dans l'intelligence créée, l'être des choses dans le genre propre », peuvent être prises en des sens différents. Or voici la signification qui nous semble celle de saint Bonaventure. L'intelligence du Christ avait la connaissance des choses par représentations *infuses*. Même celles propres à la science infuse par accident, bien que de même nature que celles que notre intellect agent obtient par abstraction des choses sensibles, sont cependant *de fait* infuses. Dès lors on peut vraiment dire que les choses, si on les considère d'après ces représentations dans l'intelligence, représentations infuses par soi ou par accident,

Digitized by Google

ont un certain être dans l'intelligence et sont partant connaissables selon ce mode d'être. Cette façon de connaître peut s'appeler vraiment : connaitre les choses selon l'être qu'elles ont dans l'intelligence. Celle-ci n'aura nul besoin d'abstraire ses espèces intelligibles des images sensibles, des choses en elles-mêmes; nous aurons par conséquent une connaissance de *simple intelligence,* par opposition à la connaissance par abstraction et à la connaissance par les sens. L'intelligence connaîtra les choses parce que, précisément par ces représentations infuses, elles lui *sont* déjà présentes; nous aurons ainsi en réalité une connaissance des choses selon l'être qu'elles possèdent dans l'intelligence.

Par contre le Christ a aussi connu les choses selon l'être qu'elles ont dans le genre propre. On peut, en effet, considérer les choses en elles-mêmes, dans leur être concret, c'est-à-dire, dans un vrai sens, selon l'être qu'elles possèdent dans le genre propre : ainsi, elles seront connues par les sens du Christ et nous aurons la science d'expérience, atteignant les objets en eux-mêmes, dans leur réalité concrète. Si donc nous voulons pénétrer la pensée de saint Bonaventure, gardons-nous bien de comparer la science par laquelle le Christ connaissait les choses selon leur être dans le genre propre avec *notre* science acquise, mais comparons-la plutôt, à la suite du Séraphique Docteur, avec les autres sciences humaines que *le Christ* possédait. Or dans le Christ, tel nous semble l'enseignement bien compris du Maître, il y avait tout d'abord la science bienheureuse, par laquelle étaient connues les choses selon leur être dans le Verbe; il y avait aussi la science expérimentale, par laquelle étaient connues les choses selon leur être dans le genre propre; il y avait enfin une science intermédiaire entre les deux précédentes, la science de simple connaissance, c'est-à-dire la science infuse par soi et infuse par accident, par laquelle étaient connues les choses selon leur être dans l'intelligence.

II. — La connaissance de grace et la connaissance de nature.

Dans la quatrième partie de son Brevil., au chap. VI, saint Bonaventure distingue dans le Christ une connaissance de grâce et une autre qu'il appelle de nature (1). Qu'entend-il par ces deux sortes de connaissances ?

(1) « In Christo fuit cognitio sempiternalis ex parte Deitatis : cognitio sensibilis ex parte sensualitatis et carnis ; cognitio scientialis ex parte mentis et spiritus. Et haec

Digitized by Google

L'interprétation suivante a été proposée : la connaissance de nature, que saint Bonaventure attribue au Christ, est une science accidentellement infuse tandis que la connaissance de grâce, opposée à celle de nature, est une science infuse par soi.

Voici une autre interprétation, que nous croyons plus conforme à la pensée du Séraphique Docteur et que nous présentons comme satisfaisante et probable : les deux connaissances dont il est question sont des connaissances infuses, mais la connaissance de nature n'est pas que la connaissance infuse par accident; elle comprend aussi la science infuse par soi. De même la connaissance de grâce n'est pas que la connaissance infuse par soi, mais elle inclut aussi la connaissance infuse par accident. La distinction posée par saint Bonaventure entre les deux connaissances n'est pas un argument efficace pour prouver que l'une des deux signifie la connaissance infuse par accident et l'autre la connaissance infuse par soi. Cette distinction nous semble prise non pas tant du côté du mode de connaissance, mais bien plutôt du côté de l'objet. L'une des deux connaissances est appelée science de grâce, parce qu'elle a un objet surnaturel : tout ce qui appartient à l'ordre de la Rédemption du genre humain; l'autre est une connaissance de nature, parce qu'elle a un objet naturel : tout ce qui appartient à l'ordre de la nature (1). Or ces deux connaissances sont infuses, et bien que se rapportant à un objet distinct, elles peuvent être infuses par soi et par accident.

Etudions d'abord la science infuse dite de nature. Celle-ci, ayant comme objet les choses de l'ordre naturel, implique évidemment, dans la pensée de saint Bonaventure, la science infuse par accident. Mais n'est-elle que cela? Si elle n'impliquait pas en outre la science infuse par soi, il s'en suivrait que le Christ, d'après saint Bonaventure dans le passage cité du Breviloq., n'aurait pas eu ce mode de connaissance des choses

fuit triplex, *quaedam scilicet per naturam, quaedam per gratiam*, et quaedam per gloriam ».

(1) « Tertius (modus cognoscendi in Christo) est per gratiam : et hoc modo cognovit omnia spectantia ad humani generis redemptionem. Quartus modus est secundum naturam integram, cujusmodi fuit in Adam, et hoc modo cognovit omnia, quae spectant ad Universi constitutionem ». *Brevil., ibid.*

« Rursus, quia gratia maxime respicit opus reparationis, hinc est quod secundum tertium modum cognoscendi per gratiam perfectissimam cognovit Christus omnia, quae spectant ad reparationem nostram... » « hinc est, quod quantum ad quartum modum cognoscendi cognovit Christus omnia, quae spectant ad mundanam machinam constituendam ». *Ib.*

Digitized by Google

de la nature; et cependant, nous savons que, d'après le saint Docteur, le Christ a connu tout cela selon *tous* les modes de connaissance. Pourquoi dès lors ne nous serait-il pas permis de voir autant la science infuse par soi que celle infuse par accident dans ces lignes où le Séraphique Docteur explique cette science de nature : « Dans son intelligence (le Christ a eu la science) par un habitus naturel, et inné, comme ont connu Adam, et Eve et les Anges » (1).

Même remarque quant à la connaissance de grâce. Celle-ci, qui se rapporte à l'ordre de la Rédemption, doit être avant tout infuse par soi, mais n'inclut-elle pas la connaissance infuse par accident, se rapportant au même objet surnaturel? Nous nous permettons de penser que oui, aussi longtemps que la preuve ne nous soit apportée, que, pour saint Bonaventure, les choses de l'ordre surnaturel ne peuvent être atteintes que par la science infuse par soi. On peut se demander pourquoi les choses appartenant à l'ordre de la Rédemption, ne seraient pas connaissables de science infuse par accident. Pourquoi des choses en soi surnaturelles ne pourraient-elles être connues au moyen d'espèces intelligibles infuses, de même nature que celles qui sont abstraites par l'intellect agent? Pareille connaissance sera évidemment moins parfaite que celle qui est obtenue par des espèces par soi infuses; elle sera analogique, mais sera-t-elle fausse ou impossible? Salomon et les apôtres ont sans doute connu par science accidentellement infuse certaines choses surnaturelles (2); de même la connaissance des futurs contingents ne peut-elle être obtenue par des espèces infuses par accident (3)? Nous-mêmes, nous connaissons les mystères de la foi, par exemple la Trinité, au moyen de représentations abstractives : pourquoi dès lors ces mêmes vérités ne seraient-elles pas connaissables par des représentations infuses de même nature?

(1) « In mente autem sua per habitum naturalem, et innatum, sicut cognoverunt Adam et Eva et Angeli »; *ib.*

(2) Saint Thomas énumère parmi les modes de la révélation prophétique : « imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam : sicut Salomon, et Apostoli », II-IIae, q. CLXXIII, Art. II. Il ne dit pas que ces représentations doivent être nécessairement infuses par soi.

(3) Nous disons « infuses par accident », entendant par là que ces espèces intelligibles peuvent être de même nature que celles acquises par le travail de l'intellect agent; évidemment elles seront dans un certain sens, infuses par soi, en raison de la nécessité de leur infusion pour avoir la connaissance du futur contingent.

Cfr. S. Thomas, *ib.*, q. CLXXI, Art. III.

Digitized by Google

Assurément, saint Bonaventure nous dit simplement que le Christ a eu de ces choses une connaissance infuse, qu'il appelle science de grâce; il ne nous dit pas que cette science était aussi une science infuse par accident. Mais comme le Christ, selon lui, a eu tous les modes possibles de connaissance, comme en outre la connaissance par espèces accidentellement infuses est un des modes possibles de connaître les vérités mêmes de l'ordre surnaturel, ne pouvons-nous pas admettre que la science de grâce est non seulement une science infuse par soi mais aussi par accident? Ainsi le Christ a connu les choses de la Rédemption « par un habitus gratuit et infus, comme les Saints de Dieu éclairés par l'Esprit-Saint » (1).

Retenons par conséquent que la science de nature, dont parle saint Bonaventure, est non seulement la science infuse par accident, mais aussi par soi; que de même, jusqu'à preuve du contraire, la science de grâce n'est pas seulement la science infuse par soi, mais aussi infuse par accident. Nous en concluons que l'argument suivant pour prouver que saint Bonaventure a attribué au Christ la science infuse par soi : « saint Bonaventure distingue dans le Christ la science de grâce de la science de nature ; or la seconde est une science infuse par accident ; par conséquent la première ne peut être qu'une science infuse par soi », que cet argument, disons-nous, est pour le moins de valeur douteuse. On objectera : l'explication la plus obvie et la plus naturelle de la distinction établie par saint Bonaventure entre la science de nature et celle de grâce n'est-elle pas que la première signifie une science accidentellement infuse et la seconde une science infuse par soi?

Nous répondons : cette distinction s'explique amplement et tout aussi naturellement par l'objet spécifique de ces deux sciences : l'ordre naturel et l'ordre de la grâce. Cette dernière explication est d'ailleurs tout à fait conforme au contexte. Si la science de nature était tout simplement une science infuse par accident, ne s'ensuivrait-il pas que, d'après saint Bonaventure, l'ordre de la nature n'est pas l'objet d'une science infuse par soi de la part du Christ, ou tout au moins, ne devrait-il pas sembler étrange que saint Bonaventure n'ait point songé ici à pareille science?

On insistera : d'après saint Bonaventure, la science de

(1) « Per habitum gratuitum et infusum, sicut Sancti Dei per Spiritum sanctum illuminati ». *Brevil.*, quarta Parte, Cap. VI.

Digitized by Google

grâce existe dans le Christ selon un habitus infus et gratuit, la science de nature par contre selon un habitus naturel et inné (1). Cette distinction entre ces deux habitus ne suggère-t-elle pas une connaissance infuse par soi et une autre infuse par accident ?

Nullement. Ces deux espèces d'habitus appartiennent à la science infuse du Christ : c'est par eux que le Christ avait la science de simple intelligence ; or celle-ci avait lieu « par des espèces infuses dès le premier instant de sa création » (2). Par conséquent tant l'habitus naturel et inné que l'habitus infus et gratuit s'entendent de la science infuse en général, et peuvent signifier chacun, pour qui les analyse, et la science infuse par soi et la science infuse par accident. Cependant il n'a pas manqué de raisons à saint Bonaventure pour décrire l'un de ces habitus comme naturel et inné, l'autre comme gratuit et infus. L'un, en effet, s'appelle « naturel et inné », en tant que se rapportant à un objet d'ordre naturel, et aussi en tant qu'accompagnant la nature même du Christ ; l'autre par contre est dit « infus et gratuit », en tant que se rapportant à un objet d'ordre surnaturel, strictement gratuit, et aussi en tant qu'accompagnant non pas la nature même du Christ, mais son rôle surnaturel de Rédempteur (3).

III. — L'OBJECTION SUARÉZIENNE.

Cette objection est connue. Suarez est d'avis que saint Bonaventure n'a attribué au Christ que la seule science infuse par accident ; quant à la connaissance infuse par soi, il ne l'aurait pas admise. Il prouve son interprétation par les comparaisons répétées que saint Bonaventure fait entre la science

(1) « In mente autem sua per habitum naturalem et innatum (science de nature)...., et per habitum gratuitum et infusum (science de grâce) », *ib.*

(2) «(Christus) habuit cognitionem *a Verbo*, quae est cognitio gratiae gratis datae, qua etiam cognitione cognoscit Christus res in se ipsis, per species ei inditas, ab ipso conditionis primordio, sicut fuit in intellectu Adae, vel etiam in intellectu angelico », In III Sent., Dist. XIV, Art. III, quaest. I, in corp.

(3) La science de nature convient au Christ en tant que « recte formatus per naturam » ; Il l'a eue « secundum naturam integram » ; la science de grâce lui convient en tant que « illuminatus per gratiam », en tant que Rédempteur ; *Brevil.*, *ib.* On pourrait aussi se reporter à la *lumière divine* spéciale, qui accompagne la connaissance de grâce, et y voir une raison pour laquelle saint Bonaventure a appelé cette dernière connaissance une connaissance de grâce.

Observons enfin que dans le IIIe livre des Sent., le saint Docteur applique le nom de connaissance *de grâce* (cognitio gratiae gratis datae) à toute science infuse du Christ, sans distinguer entre objet de l'ordre naturel et objet de l'ordre de la Rédemption (dist. XIV, art. III, quaest. I).

Digitized by Google

infuse du Christ et celle de nos premiers parents. Il insiste sur le principe qu'invoque le saint Docteur pour attribuer au Christ la science infuse : le Christ en effet a dû avoir une triple science répondant au triple état de gloire, de nature innocente et de nature déchue ; or à la nature dans l'état d'innocence ou d'intégrité ne convient que la science infuse par accident.

Le P. Jérôme oppose à cette difficulté deux solutions, celle de Gaudentius, d'après lequel la science infuse, dont fut doté Adam, fut, aux yeux de saint Bonaventure, une science infuse par soi, — et la science propre, d'après laquelle le saint Docteur aurait usé d'un raisonnement *a fortiori* : Adam avait la science infuse, *a fortiori* le Christ l'a eue (1). Pareil raisonnement n'exclut évidemment pas la science infuse par soi. Cette dernière réponse est sans doute valable pour résoudre l'objection. Cependant il ne nous semble pas hors propos d'y ajouter encore les considérations suivantes. A l'époque à laquelle écrivit saint Bonaventure, la terminologie « science infuse par soi, science infuse par accident » n'était pas encore courante, bien que la notion ne fût point inconnue. La question que les théologiens se contentaient de poser et de résoudre, était simplement celle-ci : « Le Christ a-t-il possédé la science infuse ? » Ce n'est que plus tard que la théologie a divisé cette question générale en deux autres distinctes : « le Christ a-t-il eu la science infuse par soi ; a-t-Il eu aussi la science infuse par accident? » Saint Bonaventure a donc tout simplement répondu à la question générale : « Est-ce que le Christ a eu la science infuse ? » Nous pouvons trouver une méthode absolument identique chez saint Thomas, qui, de même que son collègue saint Bonaventure, se contente, dans le IIIe livre des Sentences, de poser et de résoudre la même question générale (2). Saint Bonaventure, comme saint Thomas, répond par l'affirmative. Ex professo, il ne va pas plus loin. Il ne se propose point d'examiner si cette science infuse l'était par soi ou par accident. Il lui suffisait de prouver que le Christ avait la science infuse. Il était dès lors tout naturel qu'il eût recours à des exemples qui suffisaient à sa thèse. Ceux-ci seront,

(1) Art. cité, p. 232-233.

(2) Dist. XIV, quaest. I. Saint Thomas commence par résoudre une première question : Le Christ a-t-Il eu, a côté de la science divine, une science humaine ? Il répond affirmativement (Art. I). Il examine ensuite, en premier lieu, l'objet de la science bienheureuse du Christ (Art. II), et, en second lieu, l'objet de la science infuse (Art. III). Dans la solution de cette dernière question, il s'occupe de la science infuse en général, sans distinguer explicitement entre science infuse par soi et infuse par accident.

Digitized by Google

parce que frappants, la science infuse d'Adam et d'Eve. Cependant il ne manquera pas d'indiquer aussi l'exemple de la science infuse des anges (1), ni surtout de poser, dans le développement de sa solution, les principes généraux, qui doivent nous faire conclure aussi à la science infuse par soi.

Saint Bonaventure considère les différents états auxquels a participé la nature humaine du Christ, l'état de gloire, l'état de nature innocente et l'état de nature déchue ; il en déduit trois espèces de sciences répondant à ces trois états : la science de vision, la science infuse et la science d'expérience. Encore une fois, si l'on se rappelle le but général que se proposait le saint Docteur, à savoir de montrer que le Christ possédait la science infuse, sans préciser davantage, cet appel à l'état d'intégrité devait suffire. A l'état d'innocence convenait, en effet, la science infuse ; or le Christ était dans cet état ; par conséquent Il a possédé la science infuse. Voilà certes un argument de convenance qui ne manque pas de valeur ; mais on aurait tort d'en tirer des conclusions qu'il ne renferme pas. Cette science infuse du Christ, de quelle nature était-elle ? Voilà une nouvelle question, que saint Bonaventure ne résoud pas ex professo, mais que nous pouvons résoudre à l'aide des principes et des exemples qu'il a posés lui-même.

Voyons donc dans l'argument de saint Bonaventure un argument de convenance et rien de plus ; ne le prenons pas trop au pied de la lettre. Saint Bonaventure lui-même nous en donne

(1) Dans le comment. sur le IIIe livre des Sent., Dist. XIV, Art. III, quaest. I, il donne comme exemple : « sicut fuit in intellectu Adae, vel *etiam in intellectu angelico* ». Dans le Brevil., il décrit la science de nature : « sicut cognoverunt Adam et Eva *et Angeli* ». Ibid. il indique comme seul exemple la science d'Adam : « Quartus modus est secundum naturam integram, cujusmodi fuit in Adam » ; de même (in fine) : « cognovit Christus... longe excellentius quam Adam ».

On voit par là que la comparaison de la science infuse du Christ avec celle de nos premiers parents n'est pas la seule. La comparaison avec la science infuse des anges ne fait pas défaut. Si l'on admet que, pour saint Bonaventure, la science de nos premiers parents était une science accidentellement infuse, et que la science des anges l'était par soi, on pourra voir dans ces exemples cités un argument nouveau en faveur de notre interprétation : la science de simple intelligence dans le Christ était, aux yeux de saint Bonaventure, *et* la science accidentellement infuse *et* la science infuse par soi. En outre la science de nature doit s'entendre aussi de la science infuse par soi : elle aussi, en effet, est comparée avec la science angélique.

Le problème du mode de connaissance propre aux anges est étudié par saint Bonaventure dans son commentaire sur le IIe Livre des Sentences, Dist. III, Farde II, Art. II, quaest. I ; il y admet des espèces intelligibles concréées, sans préciser si celles-ci sont infuses par soi ou par accident.

Digitized by Google

l'exemple. S'il avait eu l'intention d'attribuer au Christ uniquement la science infuse que possédaient Adam et Eve avant la chute, science qui était, strictement parlant, celle qui convenait à l'état de nature innocente, il aurait comparé la science infuse du Christ exclusivement à celle de nos premiers parents ; or, ne le voyons-nous pas comparer aussi la science que le Christ avait en raison de son état d'intégrité à la science infuse des anges? (1) D'un autre côté, il reconnaît au Christ la science expérimentale, science répondant à l'état de nature déchue ; nous savons cependant, et saint Bonaventure le savait aussi, que nos premiers parents avaient déjà la connaissance par voie des sens lorsqu'ils étaient encore dans l'état d'intégrité. Tous cela n'indique-t-il pas que nous ne devons pas attacher à toutes ces preuves une valeur rigoureuse, mais une simple valeur de convenance ? (2)

IV. — Conclusion ; quelques considérations générales.

Nous ne saurions mieux terminer ces pages qu'en appelant l'attention sur la beauté de la doctrine du Docteur Séraphique au sujet de la science du Christ. L'utilité aussi de l'étude de cette doctrine est évidente. Assurément la théologie n'admet plus la théorie de saint Bonaventure sur la science d'expérience du Christ, théorie que saint Thomas avait admise également dans sa jeunesse et qu'il a abandonnée plus tard (3). Mais les grands principes théologiques, qui doivent être à la base de l'étude de la science du Christ, sont magistralement posés et développés par le Docteur Séraphique : or n'est-ce pas à ces principes de la grande époque scolastique que nous devons remonter, surtout de nos jours, qu'un assaut plus violent que jamais a été livré contre la vraie doctrine au sujet de la science du Christ ? (4)

(1) Cfr. la note 1 de la page 322.

(2) Au IIIe Livre des Sent., Dist. XIV, art. III, quaest. I, saint Bonaventure attribue au Christ, selon l'état de nature déchue *(quantum ad statum naturae lapsae)* la connaissance d'expérience pénale *(cognitionem poenalis experientiae)*. Cette dernière coïncide avec la connaissance d'expérience sensible *(secundum sensibilem experientiam)* du Brevil., P. IV, cap. VI.

(3) En raison de la perfection de sa science, et cela dès le début de son existence, le Christ ne pouvait acquérir de science nouvelle ; Il avait tout simplement la connaissance par les sens, de sorte que la science expérimentale, attribuée par saint Bonaventure au Christ, excluait en réalité la science acquise. Saint Thomas a partagé cette opinion dans son commentaire sur le IIIe Livre des Sentences, Dist. XIV, quaest. I, Art. III ; cfr ib. Sol. II, Sol. III, Sol. V, in corp. et ad 3^m et 4^m. Il l'a rétractée dans la Somme, III P., q. XII, art. II.

(4) Il suffit de rappeler ici les objections contre la perfection de la science du Christ présentées par le rationalisme et le modernisme. Hermes (1775-1831) et

Digitized by Google

La théologie moderne tient, et doit tenir, fermement à la perfection et à la plénitude de cette science ; elle s'arrête beaucoup plus à la science infuse par soi qu'à celle infuse par accident : les principes de saint Bonaventure nous permettront d'asseoir tout cela sur des bases théologiques solides.

La beauté de la doctrine du Séraphique Docteur saute aux yeux dès qu'on réfléchit à tous les aspects, sous lesquels il a établi la plénitude de cette science. Cette plénitude est mesurée par lui d'après tous les états dans lesquels le Christ se trouvait, d'après toutes les parties de son âme, d'après tous les modes dont les choses sont connaissables. Le Christ a eu la science du Verbe, la science dans le Verbe et la science reçue du Verbe (scientia Verbi-in Verbo-a Verbo). Si nous laissons de côté la science du Verbe (la science divine), pour ne considérer que la science humaine du Christ, nous trouverons les divisions suivantes. Il a eu la science dans le Verbe, ou la vision béatifique, et la science reçue du Verbe ; cette dernière se divise en science expérimentale et en science de simple connaissance ou science infuse, celle-ci se subdivisant à son tour en science infuse par soi et infuse par accident. Le Christ a eu la science selon toutes les parties de son âme : selon la partie supérieure (la vision béatifique), selon la partie inférieure (la science infuse), et selon la partie sensible (la science d'expérience). Il a eu la science d'après tous les états auxquels Il a participé : selon l'état de gloire (vision béatifique) et selon l'état de voie, soit l'état d'innocence ou d'intégrité (science infuse), soit l'état de nature déchue (science d'expérience). Finalement Il a eu la science des choses selon toutes les manières d'être de celles-ci : selon leur être dans le Verbe, leur être dans l'intelligence et leur être dans le genre propre. Or il est remarquable comment de ces différents points de départ saint Bonaventure remonte toujours à sa thèse de la triple science humaine du Christ : science bienheureuse, science infuse, et science expérimentale. D'après l'interprétation, que nous avons suggérée dans les pages qui précèdent, et que nous pouvons certes considérer, pour ne pas dire plus, comme probable, partout où saint Bonaventure conclut à la science infuse, celle-ci s'entend et de la science infuse

Günther (1778-1863) ont également enseigné des erreurs au sujet de cette doctrine. Des théologiens même catholiques se sont trompés : mentionnons Klee, Schell, Laurent, de Pressy, Bougaud, et plus récemment l'auteur anonyme d'un article « *Du progrès en Jésus-Christ* », publié dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, janv. 1907, p. 445-462.

Digitized by Google

par soi et de l'infuse par accident. Le Breviloquium nous résume toutes ces divisions et toutes ces considérations, avec cette particularité que nous y trouvons une subdivision de la science infuse. En effet, la science infuse ou de simple intelligence y est subdivisée en science de nature et en science de grâce : selon qu'elle se rapporte aux choses de l'ordre naturel ou de l'ordre de la Rédemption. Nous avons proposé de voir dans chacune de ces sciences et la science infuse par soi et l'infuse par accident.

La vue d'ensemble que nous venons de présenter porte en soi le caractère d'une harmonieuse simplicité, qui ne manque pas de grandeur. On pourra regretter que le Docteur Séraphique n'ait pas introduit dans son analyse la considération de l'état de terme *(status termini)* par opposition à l'état bienheureux *(status patriae)*, ainsi que l'a fait saint Thomas; mais en revanche ce dernier ne nous semble pas en avoir appelé, ainsi que saint Bonaventure, à l'état de nature intègre dans le Christ par opposition à l'état de nature déchue, pour en déduire la science infuse.

S'il nous était permis de proposer à notre tour une synthèse des sciences du Christ, tout en admettant la doctrine enseignée par saint Thomas dans la Somme et en même temps tout en gardant la méthode que nous avons admirée chez saint Bonaventure, nous traduirions comme suit l'enseignement thomiste en langage bonaventurien :

Le Christ a eu la science du Verbe (science divine), la science dans le Verbe (vision béatifique), et la science reçue du Verbe (science infuse par soi et science acquise).

Il a eu la science selon toutes les parties de son âme : selon la partie supérieure (science de gloire), selon la partie inférieure (science infuse par soi), et selon la partie sensible (science acquise).

Il a eu la science selon tous les états auxquels participait sa nature : selon l'état de gloire, le *status patriae* (vision béatifique), selon l'état de terme, le *status termini* (science infuse par soi), et selon l'état de voie, le *status viae* (science acquise).

Il a eu la science selon tous les modes d'être des choses : selon leur être dans le Verbe (science bienheureuse), selon leur être dans l'intelligence (science infuse par soi) et selon leur être dans le genre propre (science acquise) (1).

(1) En gardant la terminologie employée par saint Thomas, nous pourrions

Digitized by Google

Ce tableau, qui résume fidèlement, croyons-nous, la doctrine enseignée par saint Thomas dans la Somme, fait ressortir en même temps les divergences entre l'Angélique Docteur et saint Bonaventure : le premier n'admettait plus la science infuse par accident qu'admettait le second ; il revendiquait en outre la science acquise, qui était distincte de la science expérimentale que concédait saint Bonaventure.

CHAN. J. BITTREMIEUX
prof. à l'Université de Louvain.

résumer dans le schéma suivant les diverses sciences du Christ enseignées par le docteur Angélique :

I. Scientia divina sive increata.
II. Scientia humana sive creata :
A. Scientia comprehensoris : { A) scientia Verbi ipsius / B) » rerum in Verbo
B. Scientia rerum in propria natura :
(1) { A) Scientia infusa, indita (tum per se tum per accidens) / B) Scientia experimentalis
(2) { A) Scientia infusa (per se) / B) » acquisita

(1) Doctrine admise par saint Thomas dans sa jeunesse.
(2) » définitive de » » » la Somme. Cfr. III Sent., Dist. XIV ; de Verit., quaest. XX ; III Parte, q. IX.

Digitized by Google

LA PSYCHOLOGIE DE S. FRANÇOIS D'ASSISE

(Suite) (1)

DEUXIÈME PARTIE

CONVERSION ET VOCATION DE FRANÇOIS

Pour connaître l'âme de S. François, il importe aussi de considérer avec attention les événements qui ont entouré et influencé le changement de vie, la conversion du jeune étourdi d'Assise. Il faut surtout établir les mobiles qui ont déterminé et fixé sa vocation. François n'a pas compris d'emblée les desseins que Dieu avait sur lui. Comme, plus tard, pour S. Ignace de Loyola, la crise religieuse qu'il eut à traverser, fut longue et laborieuse (2).

Toutefois, il n'est pas aisé de marquer nettement les étapes qu'il a dû faire avant de connaître sa destinée. Le testament de S. François est, à ce sujet, très laconique. Les autres sources, qui nous ont transmis un récit circonstancié de la conversion et de la vocation du saint Fondateur, entremêlent les événements à tel point qu'on ne peut, avec certitude, reconstituer l'ordre chronologique dans lequel ils se sont passés. Nous tâcherons, néanmoins, d'indiquer autant que possible, d'après les sources, l'évolution des idées de S. François pendant cette période décisive de sa vie.

(1) Voir le n° d'octobre-décembre 1921, pp. 489-505.

Par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'auteur et de la nôtre, une interruption s'est produite dans la publication de ce travail. Pareil inconvénient ne se renouvellera plus, nous l'espérons. (N. D. L. R.)

(2) Voir Van Ortroy, *Manrèse et les origines de la compagnie de Jésus*, dans les *Anal. Boll.* XXVII, 1908, pp. 393-418.

Digitized by Google

I. Étapes de sa Conversion.

Au moment de faire son testament spirituel, le petit Pauvre d'Assise jette un regard ému sur le début de sa vie de pénitence. On pouvait s'attendre, sans doute, à ce qu'il nous racontât, en cette circonstance solennelle, les principaux épisodes qui avaient précédé sa vocation religieuse.

Et que nous rapporte-t-il en réalité?

Ecoutons plutôt le récit simple et concis qu'il a fait de sa conversion : « Le Seigneur m'a donné à moi, frère François, la grâce de *commencer ainsi à faire pénitence :* j'étais dans les péchés, et il me semblait très amer de voir des lépreux; et le Seigneur lui-même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps. *Et après je tardai peu et je sortis du siècle* » (1). On le voit, l'événement qui a frappé le plus vivement le saint Fondateur et qui lui a laissé le souvenir le plus doux, est son amour, sa miséricorde envers les lépreux. Le texte cité du Testament semble même indiquer que cette charité a été la cause déterminante de la conversion de François (2).

Toutefois, nous savons par les autres sources biographiques que la crise religieuse du jeune homme d'Assise ne se présenta ni ne se dénoua d'une manière aussi simple. En réalité, elle remonte plus haut et elle s'offre à nous sous un aspect plus varié.

1. *La maladie de François.* — Le point de départ de la conversion de François se place au cours de la maladie, qui lui survint peu de temps après sa libération de la captivité de Pérouse (3).

Une longue infirmité, en effet, changea le cours de ses pensées : *coepit intra se alia solito cogitare* (4). Lorsque le malade se sentit mieux, il fit, un jour, une promenade dans la campagne d'Assise.

Mais « rien de ce qui charme la vue ne sut jeter en son âme un sentiment de bonheur. Surpris lui-même du changement qui s'était produit en lui, il vit soudain apparaître toute son existence antérieure comme la plus grande des folies » (5).

(1) *Opuscules, op cit.*, p. 94.
(2) Voir les mots en italique dans le texte cité.
(3) *I Celano*, n. 3; *Leg. maj.*, C. I, n. 2.
(4) *I Celano*, n. 3.
(5) *Ibid.* ; *Étendard*, t. XVIII, 1910-1911, p. 87.

Digitized by Google

« De même que tous ceux qui se trouvent au début de leur conversion, le jeune homme ne se souvient pas moins des fautes d'autrui que des siennes propres. Car, après s'être aperçu du changement qui s'est produit en lui, tout de suite sa pensée s'en va vers ses amis, avec lesquels, bien souvent, il est venu là et s'est arrêté à contempler l'admirable spectacle. « Comme ils sont insensés, dans leur amour des choses passagères ! » se dit-il, avec un certain sentiment de supériorité, tandis qu'il s'apprête à reprendre le chemin de la maison paternelle » (1).

Celano indique l'effet pratique que cette première touche divine produisit dans l'âme de François : *Ab ea itaque die coepit seipsum vilescere sibi, et* IN CONTEMPTU QUODAM *habere, quae prius in admiratione habuerat et amore* (2). Remarquez que le biographe dit *in contemptu quodam*. Ce n'est point encore le *contemptus plenus* (3). Car ce mépris, ajoute-t-il immédiatement, n'alla pas jusqu'au fond, car il n'avait pas encore réussi à rompre les liens qui l'enchaînaient aux vanités, ni à rompre le joug de la servitude qui l'opprimait. Voilà pourquoi François chercha à échapper à la main du Seigneur ; oublieux de la correction divine, il se laissa de nouveau fasciner par l'éclat trompeur des choses du monde, mais en imprimant à sa vie mondaine une autre tournure » (4).

« La seule différence était que, maintenant, il ne goûtait plus aucune joie à cette vie qu'il menait. Une inquiétude vague était en lui, qui jamais ne lui laissait de repos. Il avait dans l'âme un aiguillon qui, sans cesse, le poussait en avant. Et plus encore que par le passé, il rêvait de grands exploits, d'étranges et merveilleuses aventures dans des pays lointains » (5).

2. *La vision de Spolète.* — C'était en 1205. Le jeune marchand était entré dans sa vingt-quatrième année. La maladie, nous l'avons vu, lui a inspiré, un instant, le dégoût des plaisirs

(1) JÖRGENSEN, *op. cit.*, p. 8.

(2) *I Celano*, n. 3.

(3) La récente traduction française des Légendes de Thomas de Celano ne rend pas cette nuance du texe latin. Nous y lisons en effet : « Il commença dès lors à se mépriser lui-même et à *n'avoir que dédain* pour tout ce que, la veille encore, il admirait et aimait ». Voir THOMAS DE CELANO, *Vie de Saint François d'Assise*, traduite du latin avec une introduction et des notes, par l'abbé M. J. FAGOT, Paris, 1922, p. 20 (CELANO, *trad. Fagot*).

(4) *Etendard, loc. cit.*, p. 141 ; *Celano*, n. 4.

(5) JÖRGENSEN, *op. cit.*, p. 29.

Digitized by Google

bruyants, mais elle n'a pas tué la volonté de briller. L'occasion propice de se couvrir de gloire devait bientôt se présenter à l'ardent jeune homme. En ces jours, le comte Gauthier III de Brienne guerroyait, dans le sud de l'Italie, contre les Allemands et remportait sur eux, coup sur coup, des victoires éclatantes. La renommée de ce brillant capitaine s'était répandue par toute l'Italie. « Assise n'avait pas échappé à cet enthousiasme national. Un des nobles de la ville s'était armé pour aller rejoindre les forces de Gauthier, dans la Pouille, avec un petit groupe de compagnons. Et François, dès qu'il apprit cette nouvelle, fut envahi d'une exaltation furieuse. La voilà donc venue, l'occasion qu'il avait si longuement désirée! Et maintenant, il s'agissait pour lui de la saisir : maintenant ou jamais ! Le noble d'Assise allait emmener François dans son expédition, et bientôt le comte Gauthier allait le sacrer chevalier ! » (1)

Le fils de Pierre Bernardone commença aussitôt à s'équiper richement, avec sa prodigalité habituelle (2). « C'était ce qu'on pouvait attendre d'un jeune homme riche, prodigue et ami du luxe. Mais voici un autre trait, et qui lui est plus personnel : quelques jours avant son départ, François rencontre un de ses futurs compagnons, un noble, et découvre que celui-ci, à cause de sa pauvreté, ne peut s'habiller et s'armer que de très piètre façon ; sur quoi, il donne à ce compagnon tout son précieux équipement, et prend, en échange, celui du noble pauvre.

Tout rempli, comme il l'est, de l'existence nouvelle qui va s'ouvrir devant lui, chaque nuit il rêve d'armes et de guerre. La nuit même du jour où il s'est montré généreux envers le chevalier, un rêve de ce genre lui survient, qui lui apparaît plus significatif que tous les autres. Il lui semble qu'il est dans la boutique de son père, — peut-être pour faire ses adieux. Mais au lieu des rouleaux de drap, empilés d'ordinaire sur les planches, du haut en bas de la boutique, voici qu'il aperçoit de toutes parts, des boucliers éclatants, des lances et de splendides harnais! Et comme il s'étonne de ce spectacle, il entend une voix qui lui dit : « Tout cela t'appartiendra, ainsi qu'à tes soldats! » (3)

(1) Jörgensen, *op. cit.*, p. 31.

(2) *Tres. Soc.*, §§ 5 et 6 ; *II Celano*, n° 6.

(3) Jörgensen, *op. cit.*, p. 32 ; *I Celano*, n. 5. — *II Celano*, n. 6 et les *Tres. Soc.*, § 5, ne désignent pas la maison paternelle, comme objet de cette vision nocturne, mais ils parlent d'un palais magnifique, où François voit des armes et une belle fiancée. *I Celano* est donc plus sobre. S. Bonaventure omet la présence de la fiancée, mais, par contre, les armes portent des emblèmes de croix. Voir *Leg. maj.* § 1, n. 3.

Digitized by Google

« Le matin, dit Celano, il se leva transporté de joie, certain que cette vision lui présageait de brillants succès et assuré par avance de l'heureuse issue de son expédition en Apulie (1) ». « Son esprit charnel, ajoute le biographe dans la *Vita secunda*, lui suggérait une interprétation charnelle de sa vision, alors que les trésors de la sagesse divine en tenaient en réserve une réalisation beaucoup plus glorieuse » (2).

Il se mit donc en route pour la Pouille, et s'arrêta avec ses compagnons à Spolète. C'est dans cette ville que François trouva aussitôt le terme de son entreprise guerrière. « Car voilà que, de nouveau, à Spolète, il fut touché par cette main qui, une fois déjà, l'avait jeté sur un lit de malade, pour le forcer à réfléchir et à rentrer en soi-même!

Dès arrivé, un accès de fièvre l'obligea à garder le lit (3); et, pendant qu'il restait étendu, à demi éveillé et à demi dormant, soudain il entend une voix qui lui demande où il a l'intention de se rendre : « En Pouille, pour devenir chevalier! » répond le malade. — « Et, dis-moi, François, reprend l'interlocuteur invisible, lequel des deux est le mieux en état de te servir, le maître ou le serviteur? » — « Le maître! » répond François, étonné. — « Et pourquoi donc, poursuit la voix, délaisses-tu le maître pour le serviteur ? » Alors François comprit d'où venait cette voix qui lui parlait ; et, comme autrefois saint Paul, il s'écria : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » A quoi la voix répondit : « Retourne dans ta patrie, là il te sera dit ce que tu dois faire, car l'apparition que tu as vue doit s'entendre d'une autre façon que tu l'as comprise! Puis la voix se tut, et François s'éveilla, sans pouvoir se rendormir; mais, dès le matin suivant, il se leva, sella son cheval, et, tout revêtu de cet appareil guerrier dont il venait brusquement de sentir la vanité, il reprit le chemin d'Assise (4).

Nous n'avons aucun renseignement précis sur l'accueil qui lui fut fait, à son retour : mais nous pouvons aisément nous le représenter. Du moins semble-t-il qu'on lui ait très vite pardonné cette nouvelle excentricité, comme les précédentes, et que

(1) *I Celano*, n. 5 *(trad. Fagot*, p. 22).

(2) *II Celano*, n. 6 *(trad. Fagot*, p. 164).

(3) Nous gardons, tel qu'il est, le beau récit de M. Jörgensen. Mais nous n'admettons pas la supposition gratuite de l'historien danois au sujet de cet « accès de fièvre ». Les sources n'en disent rien. C'est, sans doute, à la suite de M. Sabatier (*Vie de S. François d'Assise*, *op. cit.*, p. 21), que M. Jörgensen parle d'une seconde maladie de François.

(4) *II Celano*, 6 ; *Tres Soc.*, § 6 ; *Leg. major*, c. I, n. 3.

Digitized by Google

bientôt il soit redevenu l'âme du cercle joyeux de ses amis. De nouveau l'ancienne vie reprit son cours, avec ses fêtes et ses amusements; et de nouveau François fut compté comme le premier des jeunes gens d'Assise, *flos juvenum* (1). Que si quelqu'un lui parlait de son expédition manquée, il répondait, avec une assurance imperturbable, qu'il n'avait renoncé à cette aventure lointaine que pour accomplir de grandes choses dans sa propre patrie (2). Mais, en réalité, au fond du cœur, il était loin d'éprouver cette assurance qu'il faisait voir. Des sentiments et des aspirations contraires se succédaient en lui continuellement : tantôt il appartenait tout entier au monde, tantôt il souhaitait de servir ce « maître », dont la douce voix, à Spolète, lui avait parlé avec tant d'instance ! Et sans cesse grandissait en lui un besoin de se retirer, pour quelque temps, dans la solitude, afin de pouvoir méditer plus clairement sur sa destinée à venir (3). C'est ici en effet qu'il faut placer, au point de vue chronologique, les visites fréquentes de François à une grotte solitaire, près d'Assise (4). Celano nous fournit des renseignements, particulièrement précis, sur cette période de transition de la vie du fils de Bernardone.

Il décrit admirablement les états d'âme, la psychologie du jeune homme, qui cherche, en toute humilité, la voie qu'il doit

(1) Wadding, *Annales Minorum*, T. I, p. 23 éd. (Romae, 1731).

(2) *I Celano*, n. 7 ; *II Celano*, n. 7 ; *Tres Soc*, § 13 ; Julien de Spire, *La légende de S. François d'Assise*, éditée dans les *Anal. Boll.*, XXI, 1902. pp. 160-202. C'est la légende *Ad hoc quorumdam*, écrite entre le 30 mai 1232 et le 4 octobre 1235. Julien de Spire ne donne, somme toute, qu'un résumé de I Celano. Les premiers bollandistes avaient attribué cette légende à Jean de Ceperano. Le même Julien de Spire est aussi l'auteur de deux offices liturgiques en l'honneur de S. François et de S. Antoine. Voir P. Van Ortroy, *Julien de Spire, biographe de S. François d'Assise*, dans les *Anal. Boll.*, XIX, 1900, pp. 321-340 ; *ibid.*, XXI, 1902, pp. 148-159. Au sujet des deux offices liturgiques, voir P. Hilarin Felder, O. M. Cap., *Die liturgischen Reimoffizien auf die heiligen Franciscus und Antonius*, gedichtet und componiert von Fr. Julian von Speier († c. 1250), in moderner Choralschrift mit kritischer Abhandlung und 10 phototypischen Tafeln erstmals herausgegeben, Freiburg (Schweiz), 1901 ; — J. E. Weis, *Die Chorale Julian's von Speier zu den Reimoffizien des Franziscus-und Antoniusfestes*, mit einer Einleitung nach Hss. herausgegeben, München, 1901. — Pour la légende *Ad hoc quorumdam*, nous citons l'édition des *Anal. Boll ; loc. cit.*, en 76 numéros. Voir pour la note (2), Julien de Spire, n. 5.

(3) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 33-35.

(4) *I Celano* n. 6. et *Julien de Spire*, n. 4 ; *Tres Soc.*, § 12. *Tres Soc.*, § 7. *II Celano*, n. 7, placent immédiatement, après le retour de Spolète, le récit de la dernière soirée de François. La *Leg. maj.*, qui omet cette dernière scène, et ne vise pas d'ailleurs à nous donner la suite chronologique des événements, raconte aussi immédiatement après la vision de Spolète et le retour à Assise, la retraite de François et ses pieuses oraisons (C. I, n. 4).

Digitized by Google

suivre. « Il se retire, dit-il, un peu du tumulte du siècle et des affaires, cherchant à cacher Jésus dans la profondeur de son âme. Ainsi fait un marchand prudent qui dérobe aux regards indiscrets la perle trouvée, réalise tout son bien et s'efforce en secret de l'acheter. Il y avait dans la cité d'Assise un homme que François aimait entre tous. Ils étaient tous deux du même âge, et leur fréquentation assidue basée sur une réciproque affection, permettait à François de lui communiquer ses secrets.

Souvent il l'emmenait dans des endroits écartés, propices aux confidences, et lui affirmait qu'il avait découvert un grand et précieux trésor. L'autre exultait et, très ému par ces récits, accompagnait volontiers son ami chaque fois que celui-ci l'en priait (1). Aux abords de la ville se trouvait une grotte à laquelle leur promenade aboutissait souvent. En chemin ils parlaient de ce trésor qu'ils devaient partager. L'homme de Dieu sanctifié déjà par ses saints désirs, laissait son compagnon dehors, pénétrait dans la grotte, et là, rempli d'un esprit nouveau et singulier, il priait son Père dans le secret. Il désirait que personne ne sût ce qu'il faisait à l'intérieur, et trouvant un bon prétexte pour dissimuler sagement cette heureuse transformation, il ne prenait conseil que de Dieu dans son projet. *Il priait dévotement* ce Dieu éternel et infaillible de diriger ses pas et de lui enseigner à faire sa sainte volonté. *Son âme était plongée dans une angoisse profonde* et, n'ayant pas encore réalisé les désirs de son cœur, il ne pouvait trouver le calme. Des pensées diverses se succédaient en lui et leur obsession le troublait cruellement. *Il brûlait intérieurement du feu divin* et ne pouvait empêcher l'ardeur qui remplissait son âme de transparaître au dehors. *Il se repentait d'avoir péché* si grièvement et d'avoir offensé les yeux de la divine majesté. Déjà le mal passé ou présent n'avait plus d'attrait pour lui, mais il n'était pas encore entièrement assuré de pouvoir l'éviter à l'avenir. Aussi, quand il rejoignait son compagnon, il était tellement brisé de douleur qu'on ne

(1) M. Sabatier a cru reconnaitre, dans ce confident du jeune François, le futur frère Élie de Cortone (*Vie de S. François, op. cit.*, p. 22, note 1). Il dit, avec raison, qu'il est très improbable que François, d'ordinaire si réservé sur sa vie intérieure, ait donné, plus tard, les détails qu'on trouve dans la I Celano. Mais M. Jörgensen affirme, avec non moins de raison, « qu'une telle hypothèse n'est guère possible. Élie, dont Salimbene nous apprend qu'il était sellier et maître d'école, ne pouvait pas faire partie du groupe élégant et aristocratique où François lui-même semble n'avoir été reçu qu'en considération de son argent ; et, certes, ce n'est pas à cet artisan, originaire d'un hameau voisin d'Assise, que peuvent s'appliquer les mots du biographe, *magnus inter ceteros* » (Jörgensen, *op. cit.*, p. 37, note 1).

Digitized by Google

reconnaissait pas dans celui qui sortait, l'homme qui était entré un instant auparavant (1).

Cependant, dit M. Sabatier, l'homme intérieur n'était point encore formé en lui, « mais il ne fallait plus qu'une occasion pour amener la rupture définitive avec le passé; elle se présenta bientôt » (2).

3. *La dernière soirée. — L'emprise divine.* — En effet, les compagnons de François, « les fils de Babylone, comme dit Celano, le réclamèrent et l'entraînèrent, contre son gré, dans une voie tout autre que celle qu'il avait choisie. Une bande de jeunes gens d'Assise qui, autrefois, dans leurs folies, l'avaient eu pour chef, l'invitèrent de nouveau à des banquets où règnaient l'inconvenance et les bouffonneries (3). Ils le choisirent pour roi, car ils connaissaient par expérience sa générosité, et savaient qu'il prendrait à sa charge toutes les dépenses.... François, pour ne pas être traité d'avare, ne repoussa pas l'honneur qu'on lui offrait, au milieu de ses méditations sacrées, il n'oubliait pas la courtoisie. Il fit préparer un somptueux festin, servir en abondance des mets délicieux, et les convives, repus jusqu'au vomissement, souillèrent de leurs chansons avinées les places de la cité.

Lui les suivait, et comme chef tenait en main le sceptre. Mais peu à peu il s'éloigna d'eux corporellement, l'esprit déjà rempli du dégoût de ces vilenies, et il se mit à chanter en son cœur les louanges du Seigneur. Si grande fut alors la douceur divine dont il fut inondé, *comme lui-même le raconta*, qu'il demeurait sans voix, incapable de faire un pas » (4).

« Combien de temps il est resté ainsi imprégné et accablé de cette douceur céleste, c'est ce que jamais il n'a pu savoir. Il n'est revenu à soi qu'en entendant l'appel d'un de ses amis, qui, étant revenu sur ses pas pour le chercher, lui criait : « Hé, François, est-ce la pensée d'un mariage qui te tient là immobile? »

(1) *I Celano*, n. 6. *(trad Fagot*, p. 23-24). La *Leg. trium soc.*, tout en ne suivant pas, comme nous l'avons dit, le même ordre pour les événements de cette période de la vie de François, reproduit, *presque textuellement*, au § 12, le récit de I Celano. au sujet des occupations du Poverello, enfoncé dans sa crypte. Celles-ci se résument dans les mots mis en vedette dans *I Celano*, n. 6, et *Tres. Soc.*, § 12 : *Orabat* devotus — Maximam *sustinebat* animi passionem — *Ardebat* intus igne divino — *Poenitebat* eum peccasse.

(2) *Vie de S. François, op. cit.*, p. 24.

(3) Il est à remarquer que II Celano ne corrige pas du tout le sombre tableau. qu'il avait tracé de la vie de jeunesse de François, dans la *Vita prima*.

(4) *II Celano*, n. 7 (*trad. Fagot*, pp. 165-166).

Digitized by Google

A quoi le jeune homme répondit, levant les yeux au ciel, où les étoiles brillaient de cet éclat merveilleux qu'elles ont à Assise, par les claires nuits d'août : — Oui, je pense effectivement à me marier! mais la fiancée que je veux conquérir est plus noble, et plus riche, et plus belle qu'aucune femme que vous connaissiez! » Dans une illumination subite, il vit apparaître devant lui toute sa vie jusqu'à ce jour, avec son désordre, son inutilité, sa vanité puérile. Il se vit soi-même, dans sa réalité pitoyable; et, en face du triste rôle qu'il avait joué, se dressait, avec une beauté rayonnante, la vie que, jusqu'alors, il *n'avait pas* menée, la vie véritable, la vie bonne, la belle, noble, riche vie, la vie en Jésus-Christ » (1).

Dès ce moment, son cœur était entièrement et définitivement à Dieu.

4. *Premières luttes et victoires.* — Dès lors aussi se manifestent chez le jeune converti les actes et exercices de vertu, dont ses premiers biographes font mention. Les épreuves, indépendantes de sa volonté, ne lui manquèrent point, non plus, au début de sa conversion. Bien des fois même, il s'éprouvera lui-même pour tuer en lui le vieil homme et devenir un homme intérieur, spirituel.

Quelques indications chronologiques. — Nombreux sont les événements, signalés ici par Celano, par la soi-disant *Legenda trium sociorum* et S. Bonaventure. Ils ne nous sont pas présentés dans un ordre strictement chronologique. Mais, au moins, les témoignages de ces sources nous permettent de déterminer quelques dates importantes. En effet ils nous apprennent que les faits qu'ils nous racontent se sont passés pendant l'espace de plus de deux ans. La dernière soirée, ou la conversion proprement dite de François, eut lieu dans la seconde moitié de l'an 1205 (2). Quelques mois seulement se passèrent depuis cette mémorable nuit jusqu'à la scène sublime, qui se déroula devant l'évêque d'Assise. En effet le renoncement de François à son père doit se placer dans le courant de l'hiver 1205-1206. Car nous savons par les sources, qu'à ce moment, il faisait très froid, et qu'il y avait beaucoup de neige à

(1) Jörgensen, *op. cit.*, p. 36, d'après les *Tres Soc.*, § 7.

(2) Le comte Gauthier de Brienne, que François voulut rejoindre, fut blessé et mourut en juin 1205. Voir *L. M. Patrem*, M. O., *Chronologia di S. Francesco*, dans la *Misc. Franc*; t. IX, 1902, p. 86; le *Golubovich*, O. F. M., *Bibliotheca bibliografica della Terra santa e dell'ordine francescano*, t. I (Quaracchi, 1906) p. 85.

Digitized by Google

Assise (1). Le P. Patrem croit que cette scène se passa vers l'Epiphanie de 1206 (2). Quelques jours après il revêtit l'habit d'ermite, qu'il porta pendant deux ans (3). Ces données concordent parfaitement avec le témoignage de Celano, disant que François était dans la troisième année de sa conversion, quand Dieu lui fit connaître sa vocation (24 février 1208) (4). Après avoir marqué ces quelques points de repère, nous pouvons reprendre le récit en suivant des événements, qui caractérisent l'âme de François, au début de sa conversion.

L'homme de prière. — M. Sabatier fait justement remarquer — au sujet de la réponse de François à ses amis, lors du dernier banquet — que ceux-ci « n'avaient probablement rien compris à ce qui s'était passé, mais ils avaient deviné l'abîme qui se creusait entre eux et lui. Ils eurent bientôt fait d'en prendre leur parti. Quant à lui, n'ayant plus rien à ménager, il s'abandonnait plus que jamais à sa passion pour la solitude » (5). « De jour en jour, le désir grandit en lui d'accomplir la volonté de Dieu ; et bientôt il comprit clairement qu'il n'aurait pas un instant de paix avant d'être parvenu à la pleine connaissance de ce que Dieu exigeait de lui » (6). N'est-ce pas à ce moment de sa vie qu'on pourrait mettre sur les lèvres du Poverello, la prière : « Dieu tout puissant, éternel, juste et miséricordieux, à nous misérables accordez-nous la grâce de faire pour vous ce que nous savons être votre volonté, et de vouloir toujours ce qui

(1) *I Celano*, n. 16 : « Eum in defosso loco pleno magnis nivibus projecerunt ».

(2) P. Patrem. *loc. cit.*, p. 87.

(3) *Liber de laudibus, op. cit.* éd. des *Anal. Franc.*, t. III, 1897, p. 687 : « Duobus deinde annis habitum eremiticum gessit ! » *Chronica fratris Jordani, éd. H. Boehmer* (Paris, 1908), p. 3.

(4) *I Celano*, n. 20 : « Conversionis ejus annus tertius agebatur ».

(5) *Op. cit.*, p. 25.

(6) Jörgensen, *op. cit.*, p. 38; *Tres Soc.*, § 6. *Leg. maj.*, c. I n. 3. Bien que nous voulions ne nous appuyer que sur les *Opuscula S. Francisci*, qui sont d'une authenticité incontestable, nous ne pouvons résister au plaisir de rapporter ici l'oraison que Wadding dit avoir été récitée par François au début de sa conversion. Si nous ne pouvons garantir que le saint en composa lui-même le texte, il est hors de doute que les sentiments, qui y sont exprimés, sont bien ceux que le jeune converti éprouva, d'après le témoignage des sources. En voici le texte : *Magne et gloriose Deus, et Domine mi Jesu Christe, illumina, oro te, tenebras mentis meae, da mihi fidem rectam, spem certam et charitatem perfectam ; fac, ut cognoscam te, Domine, ita ut ego in omnibus omnia secundum tuam sanctam et veram voluntatem perficiam, amen.* Voir *B. P. Francisci Assisiatis opera omnia, ed.* Jos. Von den Burg (Coloniae, 1849), p. 38. P. H. Golubovich, O. F. M. *Verba B. Francisci ante Crucifixum*, dans l'*AF H.*, I, 1908, p. 171, donne en outre le texte italien de cette prière, d'après un ms. du XVe siècle.

Digitized by Google

vous plaît, afin qu'intérieurement purifiés, intérieurement éclairés et embrasés du feu du Saint-Esprit, nous puissions suivre les traces de votre Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, et parvenir jusqu'à vous par votre seule grâce. O Très Haut, qui dans la Trinité parfaite et l'Unité absolue, vivez et règnez glorieusement, Dieu tout-puissant, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il » (1).

Toujours est-il que, vers ce temps, François commença par devenir un homme de prière. Dès lors, il avait pu « goûter la douceur de l'intime entretien de l'âme avec Dieu; et souvent ses compagnons le voyaient, en passant dans une rue ou sur une place, les quitter tout à coup pour aller s'agenouiller dans une église » (2). Dans le passage de son Testament, où le saint nous parle de sa jeunesse, François indique lui-même et la ferveur de sa foi, et la prière, qu'il avait coutume de réciter, en entrant dans une église : « Et le Seigneur me donna une si grande foi aux églises, que j'adorais ainsi avec simplicité et disais : « Nous vous adorons, Seigneur Jésus-Christ ici et dans toutes vos églises qui sont sur toute la terre, et nous vous bénissons d'avoir racheté le monde par votre sainte croix » (3).

L'Ami des pauvres. — Désormais aussi, « les pauvres avaient remplacé les amis de jadis. C'était eux qu'il recherchait, à eux qu'il offrait des banquets et des cadeaux. Un jour, comme sa mère et lui allaient s'asseoir pour dîner, dame Pica s'aperçut que François avait placé, sur la table, une si grande quantité de pains qu'ils auraient suffi pour le repas d'une nombreuse famille. Elle lui demanda ce que pouvait signifier ce luxe imprévu ; et François répondit qu'il avait acheté tous ces pains à l'intention des pauvres (4). Rencontrait-il, dans la rue, un mendiant, qui sollicitait une aumône, aussitôt il lui donnait tout l'argent qu'il avait sur lui. Ou que si l'argent était déjà donné, il donnait son chapeau, sa ceinture ; parfois, quand il ne possédait rien d'autre, il emmenait le pauvre dans un endroit

(1) *Opuscules, op. cit.*, p. 166. Il est vrai, cette prière se trouve ordinairement dans les manuscrits jointe à la « lettre envoyée à la fin de sa vie au chapitre général et à tous les frères ». Elle s'y rencontre, soit en tête, soit à la fin. Wadding la publie à la suite des *Laudes Dei* ou de la *Chartula quam dedit fratri Leoni*. Voir *éd. Von den Burg*, p. 38.

(2) *Jörgensen, op. cit.*, p. 39 *Tres Soc.* § 8 : « ipsum urgente quodammodo praelibata dulcedine, quae saepe eum visitans, ipsum ad orationem de platea et aliis locis publicis impellebat ».

(3) *Opuscules, trad. cit.*, p. 94.

(4) *Tres Soc.*, § 9.

Digitized by Google

écarté, ôtait sa chemise, et lui en faisait don (1). Il avait commencé aussi, dès ce moment, à se préoccuper des besoins des prêtres et des églises pauvres ; souvent il achetait des vases d'église, et les envoyait, secrètement, où l'on en manquait » (2).

Bientôt, sous l'influence de la grâce, « un mystérieux travail de transformation va s'opérer, qui élèvera François de la pitié et de la commisération pour les pauvres, à l'amour de la pauvreté » (3).

Pèlerinage à Rome. — En effet, « un désir nouveau s'installait, se précisait en lui : « Si je pouvais, une fois au moins, constater en personne ce que c'est d'être pauvre, me rendre compte de ce que l'on éprouve lorsqu'on est non pas celui qui passe et qui jette une aumône, mais celui qui se tient là, sale et déguenillé, et qui, s'inclinant humblement, tend son chapeau éculé pour demander un secours! »... Pour comprendre la pauvreté, François sentait qu'il devait, lui-même, se mettre à mendier ; et il se désolait de ne pouvoir le faire à Assise, où tout le monde l'aurait reconnu. C'est alors que l'idée lui vint d'entreprendre un pèlerinage à Rome » (4). La *Legenda trium sociorum* nous raconte que François, étant entré dans l'église Saint-Pierre et voyant que les pèlerins ne jettaient que de petites pièces de monnaie, par la fenestella du tombeau de l'Apôtre, « sentit s'allumer en lui un dernier éclat de son ancien goût d'ostentation : ouvrant sa bourse, que sa mère avait eu soin de remplir abondamment, il lança une pleine poignée d'or à travers les barreaux, de telle sorte qu'on entendit, sur la dalle, un tintement sonore, et que toute la foule, émerveillée, contempla ce jeune pèlerin si follement généreux (5) ! Cependant François, dès la minute suivante était sorti de l'église, et, d'un signe de tête avait appelé à lui l'un des mendiants qui se tenaient devant le portail. Après quoi, ayant pu enfin réaliser l'objet principal de son voyage, il revint se placer, couvert de véritables haillons, parmi les pauvres gens qui sollicitaient la charité des passants, debout sur les marches

(1) *Tres Soc.*, § 8.

(2) Jörgensen, *op. cit.*, p. 40 ; — *Tres Soc. ibid.* « Emebat etiam ustensilia ad ecclesiarum ornatum pertinentia, et ea sacerdotibus secretius transmittebat » ; *II Celano*, n° 8, dit également : « Pauperculis etiam sacerdotibus ecclesiastica ornamenta pluries exhibebat, usque ad inferiorem gradum omnibus debitum honorem impendens. Nam apostolicam sumpturus legationem, *fideque catholica integer totus*, erga ministros et ministeria Dei reverentia plenus *ab initio fuit* ».

(3) P. Gratien, *Et. Fr.*, t. XVIII, 1907, p. 385.

(4) Jörgensen, *op. cit.*, p. 41.

(5) *Tres. Soc.*, § 10.

Digitized by Google

du portail de Saint-Pierre » (1). La *Legenda trium sociorum* nous apprend en outre que « c'est en langue française qu'il demandait l'aumône, langue qu'il parlait volontiers, bien qu'il ne la connût qu'imparfaitement » (2). Interprétant cette dernière phrase, M. Jörgensen ajoute finement : « Toutes les fois qu'il parlait en français, ceux qui le connaissaient savaient qu'il se sentait heureux » (3).

Rapports avec l'autorité ecclésiastique. — Le noviciat de la mendicité ne semble avoir duré qu'un seul jour (4). François reprit donc son ancien costume, et s'en retourna vers Assise. Les Trois compagnons nous disent, qu'après son retour de Rome, il s'adressait à Dieu, pour lui demander lumière et direction. Puis ils ajoutent : « Nemini enim pandebat suum secretum, nec ullius in hac parte consilio utebatur, nisi solius Dei, qui viam ejus dirigere coeperat, *et aliquando episcopi de Assisio ;* quia tunc temporis apud nullos erat vera paupertas, quam desiderabat super omnia hujus mundi, volens in ea vivere, atque mori » (5). François donc prit, au début de sa conversion, conseil de l'évêque d'Assise. Ce témoignage est également corroboré par d'autres sources.

Nous avons dit plus haut (6), que le dossier réel des Trois compagnons envoyé au ministre général, Crescence de Jési, le 11 août 1244, se trouve quant au fond, dans les parties communes du *Speculum perfectionis*, édition du Père Lemmens et édition de M. Paul Sabatier. Or, précisément, dans un chapitre commun aux deux rédactions du *Spec. perf.,* nous retrouvons le témoignage cité de la soi-disant *Legenda trium sociorum* (7). Tout le paragraphe de la *redactio prima* du Père

(1) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 42-43. Quant au dernier détail, voir *Tres Soc.*, *ibid.* : « In gradibus ecclesiae »; *II Celano*, n. 11, dit : « In paradiso ante ecclesiam », c'est-à-dire, sous le porche voûté qui donne accès dans l'église ; *Leg. maj.*, C. I. n. 6 : « ante fores ecclesiae ».

(2) *Tres Soc.*, *ibid.*

(3) *Op. cit.*, p. 43. Au sujet de l'emploi et de l'amour de la langue française, chez S. François, voir les indications que nous avons données plus haut dans les *Et. Fr.*, XXXIII, 1921, p. 499, note 5.

(4) *Leg. maj.*, C. I, n. 6 : « *Diem illum* in medio pauperum cum insolita spiritus jucunditate transegit ».

(5) *Tres Soc.*, § 10 : c'est nous qui soulignons.

(6) *Et. Fr.* t. XXXIII, 1921, p. 494.

(7) *Spec. perf.*, *éd.* Lemmens, n. 30, p. 64 ; *Spec. perf.*, *éd.* Sabatier, cap. 10, p. 24. Ce texte est fort important pour la psychologie de S. François, en particulier pour ses relations et ses rapports avec le clergé. Le voici, d'après la *redactio prima* du Père Lemmens : « Hoc autem dicebat sanctus, quoniam semper volebat, quod

Digitized by Google

Lemmens, témoigne de la préoccupation constante du Poverello au sujet du respect et de la vénération, qu'il exigeait de ses disciples, à l'égard du clergé. Avant de se fixer dans un endroit ils doivent s'assurer du consentement et de la bénédiction de l'évêque du lieu. Et dans le petit testament spirituel qu'il dicte au frère Benoit avant de mourir, il signale « la fidélité et la sujétion constantes aux prélats et à tous les clercs de notre mère la sainte Eglise », comme une des trois caractéristiques du véritable frère mineur (1).

Pareillement, nous lisons dans l'*Anonymus Perusinus* : « Petits et grands, hommes et femmes, méprisaient et conspuaient les nouveaux pénitents... tout le monde, *à l'exception de l'évêque d'Assise, auprès duquel saint François se rendait souvent pour lui demander conseil* (2) ». Et, un peu plus loin, le même auteur commence un récit par ces mots : « Or, *un jour, comme S. François était venu trouver le seigneur évêque...* » (3). Cet auteur anonyme, d'ailleurs, ne répète que ce que nous dit la *Legenda trium sociorum*. (4) Celle-ci nous raconte encore comment, en 1209, François et ses premiers disciples, rencontrèrent à Rome l'évêque d'Assise. « Celui-ci les reçut avec des

fratres honorarent et venerarentur praelatos. Nam ideo Fratres Minores vocantur, quia sicut nomine, sic et exemplo et opere ceteris aliis omnibus hujus saeculi debent esse humiliores, et dicebat quod « *ab initio meae conversionis, cum a saeculo et a patre carnali me separavi, posuit Dominus in ore episcopi Assisii verbum suum, ut mihi bene consuleret in servitio Christi et me confortaret.* Ideo propter hoc et multam excellentiam, quam in praelatis considero et clericis, non tantum episcopos, sed et pauperculos sacerdotes volo diligere et venerari et tenere eos pro dominis meis ». La *redactio secunda*, publiée par M. Sabatier, donne un texte presque identique, précédé de la sentence suivante : Hoc dicebat quia fructum animarum quem fratres volunt facere melius peragunt cum pace clericorum lucrando eos ut populum, quam scandalizando licet populum lucrarentur et ait : « *Dominus nos vocavit in adjutorium fidei suae et clericorum et praelatorum sanctae romanae ecclesiae* », *éd.* Sabatier, pp. 23-24. Ce dernier passage résume, d'ailleurs, le ch. CVII, ou le n° 146. de la *II Celano*.

(1) « Et ait ei beatus Franciscus : « Quoniam propter infirmitatem loqui non valeo, breviter in his tribus verbis patefacio fratibus meis voluntatem meam, videlicet : ut in signum memoriae meae benedictionis et testamenti diligant se ad invicem, semper diligant et observent dominam nostram paupertatem sanctam et ut semper praelatis et omnibus clericis sanctae matris ecclesiae fideles et subjecti existant », *éd.* Lemmens, n. 30, pp. 65-66. On trouve le même testament dans le chapitre 87 de la *redactio 2a*. Voir *Spec. perf.*, *éd.* Sabatier, p. 176.

(2) *Acta SS.*, *éd. cit.*, t. II Octobris, p. 584, n. 207 ; *éd.* Van Ortroy, dans la *Misc. Fr.*, t. IX, 1902, n. 17, p. 39. L'*Anonyme de Pérouse* résume, à la fin du XIIIe siècle, la Légende dite des Trois Compagnons. Il y fond ensemble le texte de la dite Légende et les interpolations qu'elle a subies. Voir plus haut dans les *Et. Fr.*, XXXIII, 1921, p. 495, note 2.

(3) *Ibid.*, n. 208 ; *éd.* Van Ortroy, *loc. cit.*, n. 17.

(4) *Ed. cit.*, § 35.

Digitized by Google

transports de joie, car *il avait une affection toute particulière pour le bienheureux père et pour tous ses frères*. Ne soupçonnant pas le motif de leur voyage à Rome, il craignit qu'ils ne voulussent abandonner son diocèse, où Dieu avait déjà fait des choses admirables par leur entremise. Il se réjouissait en effet de la présence de ces hommes dont il attendait encore le plus grand bien pour ses ouailles. Aussi il apprit avec joie la cause de leur départ d'Assise, et il leur promit, à ce sujet, *aide et conseil.* » (1) Car, depuis que l'évêque avait été témoin du sublime renoncement de François, « *il fut son protecteur, l'encouragea, le réconforta, et le reçut dans les entrailles de sa charité* » (2).

La conclusion, qui ressort de ces témoignages, est patente. François, dès le début de sa conversion, a été en relations amicales avec le clergé. Il y chercha et trouva conseil, aide et protection. La suite des événements, que nous aurons à raconter, montrera clairement qu'il ne s'est pas départi un seul instant de cette ligne de conduite.

N'est-elle pas étonnante, après cela, l'interprétation toute fantaisiste que M. Sabatier donne d'un texte du grand Testament du Poverello : « Personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même m'a révélé que je devais vivre selon la forme du saint Evangile » ? Dans ces trois lignes, dit M. S. « la conscience individuelle... proclame sa souveraine autorité... Quand on a parlé ainsi, la soumission à l'Eglise est singulièrement entamée. On peut l'aimer, l'écouter, la vénérer, mais on se sent, peut-être sans oser se l'avouer, supérieur à elle. Vienne une heure de crise, on se trouvera hérétique sans le savoir et sans le vouloir » (3). Nous ferons d'abord observer

(1) *Tres Soc.*, § 47.

(2) *I Celano*, (*trad. Fagot*, p. 31) ; *Tres Soc.*, § 20, n. 15.

(3) *Vie de S. François d'Assise, éd. cit.*, p. 385. Dans l'*Edition de guerre* de sa *Vie de S. François d'Assise* (Paris, 1918), l'historien français reprend et développe cette même idée, en la revêtant d'une interprétation « moderniste » : « La genèse de sa pensée s'y montre à la fois toute divine et personnelle. La conscience individuelle y proclame à la fois sa souveraine autorité et sa responsabilité... Quand on a fait cette expérience, la soumission à l'Église perd certains caractères que des âmes paresseuses ou serviles ne sont que trop disposées à lui attribuer : elle devient active et vivante. Elle n'est plus l'acceptation machinale — d'autant plus méritoire qu'elle serait plus aveugle — d'ordres qu'on s'interdirait de sonder ou même de comprendre, elle est l'adhésion franche et joyeuse, en pleine lumière, en pleine possession de soi-même, à une autorité visible, et qui, comme toutes les autorités visibles ne saurait être absolue. Cette autorité est au-dessus de la conscience individuelle, et cependant elle en relève, et ne peut se faire entendre efficacement qu'après avoir été reconnue et acceptée par elle. La soumission à l'Eglise devient ainsi de l'obéissance filiale. *Itaque jam non est servus sed filius*. L'amour d'un fils pour

Digitized by Google

que ce texte du Testament est séparé de son contexte, qui lui donne ainsi une portée tout autre. Car S. François ajoute immédiatement : « Et je la fis mettre par écrit, *et le seigneur pape me la confirma* ». Ensuite, « la souveraine autorité de la conscience » peut-on la trouver proclamée ici, quand on lit, quelques lignes plus haut, dans ce même testament, les recommandations pressantes du Saint au sujet du respect dû aux prêtres et aux théologiens ? Comprend-on, à cet instant suprême, la sévérité du Poverello envers les frères, « qui ne seraient pas catholiques » ? S'il nous fallait admettre l'interprétation de M. Sabatier, on ne comprendrait plus du tout le contexte du testament, et l'on devrait croire que les nombreux témoignages des sources, au sujet de l'attitude de François vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique, sont mensongers ! Aussi, continuerons-nous à ne voir dans cette phrase laconique du Testament, qu'une humble déclaration du saint sur l'origine surnaturelle de sa vocation (1).

L'ami des lépreux. — « De même que partout ailleurs en Italie, un hôpital de lépreux avait été créé aux environs d'Assise... Souvent François, dans ses promenades, était passé devant cette maison : et toujours sa seule vue l'avait rempli de dégoût. Volontiers il acceptait l'idée de donner un secours aux lépreux, mais seulement à la condition qu'un autre se chargea de le leur transmettre. Et lorsque le vent soufflait du côté de l'hôpital, et que le jeune homme sentait arriver jusqu'à lui l'odeur fade et écœurante qui est propre aux lépreux, aussitôt il s'enfuyait en détournant le visage, et en se bouchant le nez avec les doigts. (2) C'est donc sur ce point qu'était sa principale faiblesse, et c'est sur ce point, aussi, qu'il devait remporter sa plus grande victoire. Car, un jour pendant qu'il invoquait Dieu suivant son habitude, voici qu'une réponse lui fut enfin accordée ! Et cette réponse disait : « François ! toutes les choses que tes sens ont aimées et désirées, il faut que tu les méprises et haïsses, si tu veux reconnaître ma volonté ! Et, dès que tu seras entré dans

ses parents n'a rien qui ressemble à l'attitude de l'esclave, et la foi qu'il a en eux ne l'empêche pas de constater qu'ils vieillissent et que toutes leurs facultés peuvent subir des éclipses » (pp. 406-407). Voir la recension que nous avons faite de l'*édition de guerre*, dans la *Neerlandia Franciscana*, T. II, 1919, pp. 155-158.

(1) François songeait sans doute, à ce moment, à l'audition de l'Evangile au 24 février 1208, et à la triple consultation du livre des Evangiles, dont nous parlerons plus loin.

(2) *Tres Soc.*, § 11 ; *I Celano*, n. 17 ; *II Celano*, n. 9.

Digitized by Google

cette voie, tout ce qui précédemment te semblait doux et aimable te deviendra amer et impossible à supporter ; et tout ce que jusqu'alors tu détestais se changera, pour toi, en grande douceur et en joie débordante ! » (1)

Dans ces paroles, François recevait enfin un programme défini, l'indication d'une route qu'il aurait à suivre » (2).

« Sur le champ, dit Celano (3), il se sentit pressé d'obéir aux commandements divins, et fut amené à les mettre en pratique... car un jour qu'il chevauchait aux environs d'Assise, il rencontra un lépreux. *Malgré le dégoût profond et l'horreur qu'il lui inspirait*, il ne voulut ni transgresser l'ordre reçu, ni briser le sceau de la foi jurée. Il sauta donc à bas de son cheval et embrassa le lépreux. Et comme le lépreux tendait la main dans l'espoir d'une aumône, il la retira avec de l'argent et un baiser. François se remit en selle ; mais il eut beau regarder de tous côtés, quoique la campagne fût plate et qu'aucun obstacle n'arrêtât le regard, il ne vit aucune trace du lépreux. Plein d'étonnement et de joie, il voulut renouveler son geste. Il se rendit à la maison des lépreux, et après avoir distribué de l'argent à chacun d'eux, il leur baisa la main et la bouche.

C'est ainsi qu'il préférait l'amertume à la douceur et se préparait à obéir à tous les autres commandements » (4).

(1) *Tres Soc.*, § 11 ; voir aussi *II Celano*, n. 9.

(2) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 46 47.

(3) *II Celano, ibid.*, *(trad. Fagot*, pp. 168-169). C'est nous qui soulignons, pour montrer plus clairement *la part de l'homme* dans la conversion de S. François. Voir l'explication scientifique de la conversion, donnée plus haut, dans *Et. Fr.*, XXXIII, 1921, pp. 497-498.

(4) Tel est le récit de *II Celano*, *loc. cit.* Voir aussi *Leg. maj.*, C. I, n. 5 et 6 ; C. II, n. 6 ; *Tres Soc.*, *loc. cit.* Comme il s'agit ici d'un épisode important de la période de conversion de François, il ne manquera pas d'intérêt d'entendre également le récit de *I Celano*, n. 9 *(trad. Fagot*, p. 33) : « Ce saint amant de la parfaite humilité se rendit auprès des lépreux. Il demeurait avec eux, les servant en tout avec le plus grand zèle pour l'amour de Dieu, lavant leurs plaies, épongeant le pus de leurs ulcères, ainsi qu'il le rapporte dans son Testament : « Quand je vivais dans le péché, la vue des lépreux me paraissait insupportable ; mais Dieu m'a conduit parmi eux et je leur ai témoigné ma pitié. » *Il racontait* que l'aspect de ces malheureux lui était jadis tellement à charge, qu'au temps de sa vanité, il se bouchait le nez quand il apercevait leur refuge à deux milles de distance. Il vivait encore dans le monde lorsqu'un jour, déjà rempli par la grâce et la vertu du Très-Haut de saintes et salutaires pensées, il lui arriva de rencontrer un lépreux. *Surmontant son dégoût*, il s'approcha de lui et lui donna un baiser. Il se prit dès lors à se mépriser de plus en plus, jusqu'à ce qu'il fût arrivé, par la miséricorde du Rédempteur, à une parfaite maitrise de soi ». S. Bonaventure, qui bien des fois, aime à transformer les faits les plus simples des écrits de Celano en manifestations surnaturelles (voir les *Et. Fr.*, t. XXXIII, 1921, p. 493), est le seul à mentionner la guérison miraculeuse d'un lépreux, due au baiser de François (*Leg maj.*, C. II, n. 6). Nous savons que

Digitized by Google

« Ainsi, dit M. Jörgensen, François remporta la plus grande victoire que l'homme puisse remporter : la victoire sur soi-même. Désormais, il était son maître, et non plus, — hélas ! comme la plupart d'entre nous, — l'esclave de lui-même. » (1)

La voix du diable. — « Mais il n'y a pas de vainqueur si triomphant, dans la lutte intérieure, qu'il n'ait à se tenir sur ses gardes contre un ennemi toujours en éveil. Maintenant, François avait vaincu dans la grande bataille : mais l'ennemi s'efforçait à le faire succomber dans de petites escarmouches.

Le jeune homme continuait à se rendre, tous les jours, dans sa grotte, aux environs de la ville, pour s'y livrer à la prière. Et plusieurs fois il lui était arrivé de rencontrer, sur son chemin de retour, une vieille femme bossue... Pendant qu'il continuait sa promenade, et que le soleil brillait autour de lui, et que les champs verdoyaient, et qu'un voile bleu s'étendait, au loin, sur les montagnes, de plus en plus clairement une voix lui murmurait à l'oreille : « Tu veux donc renoncer à tout cela, abandonner tout cela ? Tu veux quitter la lumière et le soleil, la vie et la joie, les gais festins et les exquises chansons, pour aller t'enfermer dans une sombre caverne, et pour gâcher le meilleur de ta jeu-

le pieux général se rendit à Assise, avant d'écrire la *Legenda major*, dans le but d'interroger les compagnons et les témoins de la vie du saint fondateur (*Leg. maj.*, *Prologus*, n. 4). D'autre part, les circonstances précises et les détails donnés garantissent, nous semble-t-il, suffisamment la véracité de son récit. Après avoir raconté — dans des termes à peu près identiques à ceux de *II Celano, n. 9* — la visite de François à la léproserie, il ajoute immédiatement : « Propter quod tantam est Domino consecutus virtutem, ut in spiritualibus et corporalibus morbis mirabiliter expurgandis mirabilem efficaciam obtineret. Referam unum de multis, quod accidit, viri Dei fama postmodum altius clarescente. Cum enim cujusdam *de comitatu Spoletano* os pariter et maxillam morbus quidam horribilis depascendo corroderet, nec subveniri posset eidem aliquo medicinae remedio ; contigit, ut propter Sanctorum exposcenda merita Apostolorum visitatis liminibus, *de peregrinatione rediens, servo Dei occurreret :* cumque prae devotione vellet ipsius osculari vestigia, vir humilis hoc non ferens, osculari volenti pedes osculum oris dedit. Dum autem leprosorum servus Franciscus mirabili pietate illam plagam horribilem ore sacro contigeret ; omni fugato morbo, subito aeger ille sanitatem recuperavit optatam ». Comme on voit, S. Bonaventure n'indique pas la date de ce miracle opéré, peut-être, plusieurs années après la visite à la léproserie. N'avoue-t-il pas lui-même, dans le Prologue cité, qu'il néglige l'ordre chronologique « secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur » (*Prologus*, n. 5)? Ceci, contre l'affirmation de M. Thode, qui appliquant à tort à François les mots « de peregrinatione rediens », croit que ce miracle eut lieu, lors du retour de François à Rome ! « Ch. II, 5 [*lisez 6*], — « François revenant de Rome, guérit un lépreux en lui donnant un baiser », lit-on en effet dans THODE-LEFÈVRE, *op. cit.*, T. II, p. 260.

(1) *Op. cit.*, p. 49.

Digitized by Google

nesse en d'inutiles prières, et pour devenir enfin un vieux fou qui misérablement, se traîne d'église en église, et peut-être soupire et se désole, en secret sur sa vie perdue ? »

Ainsi murmurait le mauvais ennemi à l'âme du jeune homme : et il y avait des instants où la jeunesse de François, son génie naturel de lumière et de gaîté, et les aspirations chevaleresques de son âme, hésitaient, chancelaient, sous la tentation. Mais à peine avait-il pénétré dans sa grotte, que, tout de suite il réussissait à se dompter ; et plus le combat avait été dur, plus profondes étaient, ensuite, sa paix et sa consolation, dans son entretien avec Dieu » (1).

(A suivre.) P. OSCAR DE PAMEL,
O. M. C.

(1) Tel est, d'après M. Jorgensen (*op. cit.*, pp. 49-51), le récit d'un épisode, qui nous est rapporté seulement par la *Leg. trium Soc.* (§ 12), et par *II Celano* (n. 9). Celano place ce fait *avant* la pitié de S. François pour les lépreux ; la *Leg. 3 Soc.*, au contraire, *après* cet acte de miséricorde. Mais, dans l'une et l'autre source, cette tentation du diable se rattache aux visites de François à la grotte solitaire. Comme l'historien danois de S. François fleurit quelque peu cet épisode, voici le texte de II Celano : « Mais, tandis qu'il recherchait la solitude propice à ses prières, le diable tâchait de l'en détourner par de malignes inventions. Il hantait son imagination par le spectacle d'une femme de la ville, monstrueusement bossue, objet d'horreur pour tout le monde, *et le menaçait de le rendre semblable à elle, s'il ne renonçait à son dessein.* » (*trad. Fagot*, p. 168). La *Leg. 3 Soc.* emploie à peu près, les mêmes termes : « Il y avait à Assise une femme bossue et difforme, que le démon, apparaissant à François, lui remettait en mémoire ; et puis il le menaçait de jeter en lui l'infirmité de cette femme, si le jeune homme ne renonçait pas à son pieux projet. Mais François, vaillant soldat du Christ, dédaignant ces menaces du diable, pénétrait dans sa grotte et y tombait en prière. » (*Tres Soc.*, *loc. cit. trad. de Jörgensen*, *op. cit.*, p. 51, note 1.)

Digitized by Google

SAINT FRANÇOIS ET LE CHRIST [1]

Le corps de l'Evangile vit dans la personne du divin Sauveur, car le Christ en est le cœur et l'âme. Observer l'Evangile revient à dire : faire du Christ le centre de sa vie. Or, S. François l'a fait et cette constatation s'impose à tout lecteur, même à celui qui ne prend des sources qu'une connaissance superficielle. Toutefois, c'est trop peu dire. La note particulière des rapports entre l'Homme-Dieu et S. François consiste en ce que celui-ci a été un chevalier du Christ et qu'il s'est consacré avec des pensées et des façons vraiment chevaleresques au *service*, à l'*imitation* et à l'*amour* de Notre-Seigneur.

I. La vie du chrétien a été regardée de tout temps comme un service militaire dans l'armée du Christ. L'Apôtre des nations qui tire des choses de la guerre un si grand nombre de comparaisons et de raisons décisives, demande de tout chrétien qu'il soit « un bon soldat du Christ » (2).

Quant aux religieux, on les appelle avec plus d'emphase encore les combattants du Christ. S. Jérôme (3), S. Augustin (4) et d'autres Pères se plaisent à les désigner sous le nom de « soldats du Christ ». Le Patriarche des moines d'Occident interpelle le religieux et lui dit : « Tu as renoncé à ta volonté propre et tu prends les armes très solides et très renommées de l'obéissance pour servir, en qualité de soldat, le Christ, Notre Seigneur, et vrai Roi (5).

Or, tandis que Benoît et ses devanciers ne se représentaient

(1) Cf. *Etudes Franciscaines*, avril-juin, 1922.

(2) II Tim. II, 3.

(3) *Ep.* 22,30. M. L. 22,416.

(4) *De opere monachorum*, c. 28. M. L. 40,575.

(5) « Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo, vero regi, militaturus obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis ». *S. Benedicti Regula, Prolog.*

Digitized by Google

le moine que comme un soldat, en prenant ce mot au sens de légionnaire romain, le siècle des croisades vit en lui un chevalier, un noble vassal du Seigneur, un « héros de Dieu ». Le mot lui-même : *miles*, qui jadis désignait seulement un simple fantassin, se prit alors dans l'acception de chevalier (1). L'enthousiasme des croisés pour notre Sauveur s'enflamma dans la Terre sainte, à un si haut degré, que le chevalier laïque mettait toute sa gloire à être « l'échanson et le chevalier » du Christ (2). Il voulait être tout de bon « le vassal du Christ béni », qui a été martyrisé pour nous (3).

Les chevaliers chrétiens, afin d'atteindre cet idéal, s'organisèrent de plus en plus en Ordres de chevalerie religieuse. Que cette conception de servir le Christ, en qualité de chevalier, ait gagné par là en force et en solidité, il est à peine besoin de le montrer. La Règle des Templiers, la plus ancienne de toutes (4), présente le moine-chevalier comme le champion du Christ, comme le frère d'armes de Jésus et son compagnon de guerre. Elle lui rappelle constamment que, poussé par des motifs terrestres, il a choisi un jour de servir dans la chevalerie laïque, mais qu'à présent il s'est fait homme de guerre pour l'amour du Christ et que, par conséquent, il recevra sa récompense avec les soldats du Christ (5).

Ces considérations s'appliquent exactement au jeune François,

(1) Cf. Ducange-Charpentier : *Glossarium mediae et infimae latinitatis, sub vocab.* Les documents sur S. François emploient également ce mot et le lui appliquent dans le même sens. Ainsi les *Trois Compagnons* rapportent que, pendant sa captivité à Pérouse, le jeune François ne fut point placé parmi les soldats ordinaires, mais parmi les chevaliers : *milites*, parce qu'il était noble de mœurs (*Tres socii*, n. 4). De même encore les *Trois Compagnons*, n. 5, et Thomas de Celano, I, n. 4. II, n. 77. *Tract. de miraculis*, n. 41. Le passage suivant de Thomas de Celano sur Claire d'Assise est aussi très significatif : « Pater eius miles, et tota ex utroque parente progenies militaris », *Vita S. Clarae*, c. 1, éd. *A. SS.* — Augusti, T. II, 755.

(2) *Rolanslied* du prêtre Conrad, 5159 f. 5169. C'est sur cette idée que s'appuie, dans sa rédaction primitive, la chanson de Roland, d'origine normande, et surtout les poèmes épiques carolingiens et la légende du saint Graal (*Parsival*). Cf. P. A. M. Weiss, O. P. : *Die Entwicklung des christlichen Rittertums. Studien über die Rolandsage*, dans : *Histor. Iahrbuch der Görresgesellschaft*, I, 1880, 107-140.

(3) *Rolandslied* de Conrad, 5820 ff.

(4) Elle fut rédigée avec la collaboration de S. Bernard au Concile de Troyes, en 1128. Cf. Gustave Schnürer : *Die ursprüngliche Templerregel*, Fribourg, Herder, 1903, 95-128.

(5) *Praefatio Regulae Commilitonum Christi*... « Hortamur itaque vos, qui usque nunc militiam saecularem, in qua Christus non fuit causa, sed solo humano favore amplexi estis... Ante omnia autem, quicumque es, o Christi miles.,. inter militares, qui pro Christo animas suas dederunt, sortem obtinere mereberis ». Schnürer : *Loc. cit.* 130. Holstenus : *Codex regularum*, II, 431.

Digitized by Google

à ses projets de chevalerie laïque et à sa conversion à la chevalerie du Christ. Nous avons déjà mentionné, dans le précédent article, son caractère chevaleresque. Appartenant, par son père, à la riche bourgeoisie, et descendant, par sa mère, d'une noble famille provençale (1), François ne connaissait pas de plus haute ambition que celle d'être élevé à la dignité de chevalier. Ce désir se développa en lui dès l'instant qu'il partagea la captivité des chevaliers de sa ville natale. Il pourra bien, quelques années plus tard (2), n'éprouver que du dégoût pour les vains plaisirs des sens, mais ses pensées se porteront toujours vers les exploits chevaleresques et vers la gloire qu'ils procurent (3).

L'occasion de mettre ce projet à exécution parut s'offrir bientôt à lui. Un brave seigneur d'Assise, appartenant à la famille des comtes de Gentili (4), était en train de faire de grands préparatifs militaires pour une expédition en Apulie. François, qui était de moins bonne race que lui, mais qui l'emportait en grandeur d'âme et en audace, s'adjoignit à lui en qualité d'écuyer (5). L'aventure lui vaudrait certainement d'être armé chevalier et ce titre lui assurerait en même temps noblesse, richesses et renommée.

Il était prêt à se mettre en route, lorsqu'une nuit il vit en songe un palais magnifique, rempli d'armes, de boucliers et de tout un attirail de guerre. Il se demandait à qui pouvaient bien appartenir ce palais et toutes ces magnificences ; mais une voix lui dit : « Ils sont pour toi et pour tes chevaliers ». Et lui de s'écrier avec un accent de triomphe : « J'ai la certitude de devenir un grand prince » (6).

Mais voici que la nuit suivante il eut un nouveau songe pendant lequel un singulier dialogue s'engagea entre lui et une voix mystérieuse. La voix l'interrogea sur le but de son voyage.

(1) Cf. Schnürer : *Franz von Assisi*, Münich, Kirchheim, 1907, 14 f. J. Jörgensen, Kempten, Kösel, 1908, 136.

(2) *Tres Socii*, n. 5.

(3) « Tentat proinde Franciscus adhuc divinam fugere manum, et paternae correctionis paulisper oblitus, arridentibus sibi prosperis, cogitat quae sunt mundi, ac ignorans consilium Dei, de gloria saeculi et vanitate facturum adhuc maxime se promittit » (Thom. Cel. I, n. 4).

(4) *Anonymus Perusinus*, n. 5.

(5) « Franciscus, quia levis animo erat et non modicum audax, ad eumdem conspirat cum illo, generis nobilitate impar, sed magnanimitate superior, pauperior divitiis, sed profusior largitate ». Thom. Cel. I, n. 4.

(6) Thom. Cel. I, n. 4-5. *Tres Socii*, n. 5,

Digitized by Google

François répondit qu'étant écuyer d'un de ses nobles compatriotes, il partait pour l'Apulie, afin d'y conquérir les richesses, le bonheur, la gloire des armes. « Et qui peut te faire plus de bien, dit la voix, le maître ou le serviteur ? » — « Le maître », répondit François. — « Pourquoi donc délaisses-tu le maître pour le serviteur, et le prince pour le sujet ? » — « Seigneur, dit François, que voulez-vous que je fasse ? » — « Retourne au pays qui t'a vu naître, car, par moi, ta vision se réalisera spirituellement » (1). « Sur l'heure, il revint, déjà modèle d'obéissance et, abdiquant sa volonté propre, de Saul il devint Paul... François échangea donc les armes charnelles contre les armes spirituelles et, en place de la gloire militaire, il fut investi d'une mission divine » (2).

Le voilà donc armé chevalier, mais aussitôt l'épreuve le visite. « Le nouveau chevalier, lisons-nous dans un ouvrage contemporain sur la chevalerie, doit, dans le premier tournoi qui s'engagera, combattre de toutes ses forces pour « gagner le prix » (3). Le changement de dispositions du jeune François déchaîna contre lui une guerre formidable. Son père s'acharna contre lui ; son frère chéri le chargea de railleries ; toute la ville d'Assise, qui naguère encore le proclamait le roi de la jeunesse, se moqua de sa prétendue folie. « Quand il parut, ceux qui l'avaient connu autrefois, comparant le présent au passé, se mirent à l'accabler de reproches et à l'insulter vilainement, criant « au fou » et lui jetant des pierres et de la boue » (4).

Au commencement, il se déroba à l'attaque et se retira dans une caverne pour laisser ce débordement de colère s'apaiser un peu. « Il n'était encore, suivant la remarque de Thomas de Celano, qu'un novice parmi les athlètes du Christ » (5). Mais bientôt, sa conduite lui parut une lâcheté : il se reprocha cette tentative de fuite et rougit de son manque de courage chevaleresque. « Il résolut de quitter son réduit pour s'offrir aux malédictions de ses persécuteurs. Il se leva sur le champ, impatient et allègre ; il prit les armes de la confiance dans le

(1) Thom. Cel. II, n. 6.

(2) Thom. Cel. *Loc. cit.*

(3) Cité dans : *Das Ritterwesen des Mittelalters nach seiner politischen und militärischen Verfassung*. Traduit du texte français de M. de la Curne de Sainte-Palaye, avec des remarques de Klüberg, Nürnberg, 1786, I, 417.

(4) Thom. Cel. I, n. 10 sq. *Tres Socii*, n. 17.

(5) « At ipse, quia novus Christi athleta erat, cum audiret persequentium minas ac eorum praesentiret adventum, dare locum irae volens in quamdam occultam caveam, quam ad hoc ipsemet paraverat, se mergebat ». Thom. Cel. I, n. 10.

Digitized by Google

Christ ; puis, protégé par le bouclier de la foi et embrasé d'une ardeur divine, il marcha au combat pour son Seigneur. En vrai chevalier du Christ, il resta sourd à toutes les clameurs et, loin de se laisser émouvoir et ébranler par les injures, il en rendit grâces à Dieu » (1). Vainement le prince des ténèbres essaya-t-il de le détourner de son dessein. « Le très vaillant chevalier du Christ, disent les *Trois Compagnons*, se riait de ses menaces et priait Dieu de diriger ses voies » (2).

A partir de ce moment François consacra au service du Christ dont il était le chevalier, toutes les qualités chevaleresques qu'il avait reçues de la nature : la soif de la gloire, l'énergie, la libéralité, l'intrépidité, la virilité dans les pensées et dans les actes. Lui qui auparavant n'avait songé et ne s'était appliqué qu'à plaire aux gens du monde et à parvenir à la noblesse et à la puissance, il n'eut désormais d'autre souci que de connaître et d'accomplir ses obligations de chevalier du Christ. Jamais, pensait-il, il ne se montrerait assez généreux et assez reconnaissant pour la grâce et l'honneur d'avoir été promu à cette dignité. Il entonne alors des chants de la chevalerie religieuse (3), et il se met à l'œuvre avec un fier courage et une dévorante activité. Sitôt qu'il connaît la volonté de son très haut Seigneur, il l'accomplit avec une diligente application. D'abord, il croit qu'il doit servir les plus pauvres d'entre les pauvres du Christ, c'est-à-dire les lépreux. Le Moyen-Age, dont la foi fut si éclairée, voyait en eux la personne même du Sauveur souffrant. Il sembla donc à François que l'une des plus belles fonctions du chevalier chrétien était de leur venir en aide. Aussi bien, le Seigneur lui-même le conduisit-il au milieu de ces infortunés qui vivaient en dehors de tout contact avec la société (4). La vue de leur effroyable état lui fit éprouver, au commencement, un amer dégoût (5) ; mais il se souvint de sa vocation et il se dit à lui-même : « Tu ne serais pas le chevalier du Christ, si tu ne savais pas te vaincre » (6).

Alors, il les embrassait avec une chevaleresque témérité et leur donnait le baiser de paix (7).

(1) *Loc. cit.*

(2) « Christi miles fortissimus minas diaboli vilipendens orabat, ut Deus dirigeret viam suam. *Tres socii*, n. 12.

(3) Thom. Cel. II, n. 127.

(4) *Testam. Opusc.* éd. Bœhmer, 36. Lemmens, 77.

(5) *Testam. Loc. cit.*

(6) S. Bonav. *Leg.* c. 1. n. 5.

(7) *Loc. cit.* et Thom. Cel. I, n. 7. *Tres socii*, c. 11.

Digitized by Google

Bientôt après, c'est par le Crucifix que le Seigneur lui manifeste ses volontés. « François, ne vois-tu pas que ma maison tombe en ruine ? Va donc et répare-la ». Etonné et tremblant, il répond : « Volontiers, Seigneur, je le ferai ». Et comme il s'imagine qu'il s'agit de réparer un temple matériel, il se fait bâtisseur d'église : il quête du mortier et des pierres, il les transporte lui-même sur ses épaules, il s'acquitte du double rôle de manœuvre et de conducteur des travaux, et il épuise presque ses forces à ces rudes corvées auxquelles il n'était pas accoutumé. Que lui importe ? Il met au-dessus de tout sa foi de chevalier et les obligations de son service (1).

Mais quand le Seigneur lui eut clairement marqué (2) qu'il le destinait à restaurer et à renouveler son Eglise, qui est le temple spirituel de Dieu, François comprit cet appel à l'apostolat et il y répondit avec le zèle ardent d'un S. Paul. Semblable à un guerrier qui part pour de chevaleresques aventures, il se fit un point d'honneur, pendant toute sa vie, de s'abandonner à l'appel du Seigneur, sans examiner longuement les sentiers par où il devait s'avancer, ni peser les sacrifices qu'il aurait à endurer. Chevalier plein de vaillance, « il se préoccupa toujours d'accomplir de magnifiques prouesses » (3). Il alla plus loin encore : il brûla sans cesse du désir de subir pour le Christ la mort des héros et il regretta profondément qu'il ne lui fût pas donné d'endurer le martyre pour son chef (4). Quand enfin les travaux et les infirmités eurent courbé son corps et que, les stigmates lui ayant rendu la marche impossible, il fut hors d'état de se livrer aux labeurs apostoliques, il se fit porter dans les villes et dans les bourgades pour exciter les hommes à prendre sur leurs épaules la croix du Christ Jésus. Les derniers jours de sa vie, il disait encore à ses Frères : « Commençons, mes Frères, à servir le Seigneur Dieu, car jusqu'ici c'est à peine si nous avons fait quelques progrès ». Il brûlait de l'intense désir de travailler au salut des âmes, et il aspirait à reprendre son service auprès de ses chers lépreux. Son corps était ruiné par le travail et par la souffrance, mais il espérait le ramener à l'ancienne servitude et il rêvait d'accomplir, sous la conduite du Christ, son chef, des exploits signalés (5).

(1) Thom. Cel. I, n. 21, *Tres socii*, n. 21-24.
(2) Bonav. *Loc. cit.* c. 2, n. 1, 8.
(3) Thom. Cel. I, n. 55.
(4) Thom. Cel. I, n. 55. II, n. 33.
(5) « Sitiebat cum Christo crucifixo multitudinem salvandorum... ut ad crucem

Digitized by Google

Aussi bien s'appliqua-t-il constamment à élever ses disciples dans ces sentiments de courtoisie chevaleresque que lui-même avait toujours témoignés à son Maître, Jésus-Christ. Il avait coutume de les instruire, dès leur admission dans l'Ordre, sur la nouvelle chevalerie à laquelle ils se consacraient. Quand Fr. Egide d'Assise lui demanda le saint habit : « Mon très cher Frère, dit François, Dieu t'a fait une très grande grâce. Si l'empereur, venant à Assise, daignait prendre un des habitants pour son chevalier ou son chambellan, celui-ci ne devrait-il pas en ressentir une grande joie ? Combien plus dois-tu te réjouir d'avoir été choisi par Dieu pour son chevalier et bien-aimé serviteur ! » (1) Un autre jour, François rencontra, à Rieti, un jeune chevalier de la famille des Tancredi, qui, monté sur un fier coursier et couvert d'une brillante armure, attirait sur lui les regards des passants : « Seigneur chevalier, lui dit-il, en l'abordant, vain est l'éclat du baudrier, de l'épée et des éperons. Il faut désormais que tu aies pour baudrier une grosse corde, pour épée la croix de Jésus-Christ, pour éperons la poussière et la boue. Suis-mois, je te ferai soldat de la milice chrétienne ». Aussitôt, le cavalier mit pied à terre et il fut reçu dans la nouvelle chevalerie (2). Voilà comment s'opéra la conversion de Fr. Ange Tancrède et voilà quels furent les sentiments dont tout postulant devait être animé, en entrant dans la société de François, le saint chevalier du Christ.

Celui-ci charmait ses disciples, en faisant constamment passer sous leurs yeux l'idéal du chevalier chrétien. Il rappelait aux novices les preux de Charlemagne, ses paladins : Roland et Olivier, et tous leurs vaillants compagnons d'armes, qui combattaient pour la foi et pour la cause de Jésus-Christ (3). Volontiers il faisait allusion aux douze héros de la Table-Ronde du roi Arthur, et se tournant vers ses Frères, il s'écriait joyeusement : « Mes Frères que voici sont mes chevaliers de la Table-Ronde (4). Il voulut être un chevalier du Christ et ceux qu'il

Christi ferendam ceteros animaret. Fratribus quoque dicebat : Incipiamus, fratres, servire Domino Deo nostro, quia usque nunc parum profecimus. Flagrabat etiam ad humilitatis redire primordia, ut leprosis sicut a principio ministraret corpusque iam prae labore collapsum revocaret ad pristinam servitutem. Proponebat, Christo duce, se facturum ingentia, et fatiscentibus membris, spiritu fortis et fervidus novo sperabat certamine de hoste triumphum ». S. Bonav. *Leg.* c. 14, n. 1.

(1) *Vita B. Aegidii*, éd. *Anal. franc.* III, p. 75.

(2) Wadding : *Annales* ad an. 1210, n. 3. Wadding a pris ce trait dans les : *Actus B. Francisci in valle Reatina*. Cf. *A. SS.* — Oct. T. II, p. 589, n. 230 sq.

(3) *Spec. perf.* c. 4.

(4) *Loc. cit.* c. 72. Nous faisons ici une remarque qui est du plus haut intérêt pour

Digitized by Google

s'adjoignit pour compagnons et frères d'armes devaient l'être aussi, c'est-à-dire des hommes pleins de zèle, de dévouement, de bravoure, de courage et de générosité dans le service du Seigneur.

II. La principale obligation de la chevalerie consistait pour le vassal à *répondre fidèlement à l'appel aux armes* de son suzerain. L'honneur chevaleresque était incarné dans l'homme-lige : *homo legalis*, qui était toujours prêt à partir pour la guerre avec son prince et à rester sans faiblir à son côté dans le danger et dans la mort. Cette fidélité ne devait jamais chanceler, pas plus que la fidélité envers Dieu. « Soyez constamment fidèle, sans défaillir, disait-on au chevalier ; car Dieu enchâsse la pierre précieuse de la fidélité et il déteste la perfidie » (1). Dire d'un chevalier qu'il était infidèle, c'était la plus grave insulte qu'on pût lui adresser (2). La félonie ou la violation des devoirs de la fidélité faisait proscrire le chevalier, lui méritait la peine de mort et le précipitait en enfer parmi les bandes de démons qui brûlent dans le soufre » (3). Ainsi répondre fidèlement à l'appel aux armes, marcher à la suite du Christ, le Maître souverain, constitue le devoir par excellence du chevalier spirituel.

Ce chevalier qui s'engage à son service, le Christ ne l'invite pas à le suivre dans la sanglante bataille des nations. Lui, « le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs », il est venu en qualité de « Prince de la paix », pour briser l'épée de fer et enchaîner la violence brutale de la guerre qui déchire les peuples. Mais il appelle ses chevaliers à un combat spirituel contre le péché, Satan et le monde, et il les arme du glaive de la foi, de la vérité et de la vertu. « Ne pensez pas que je sois venu apporter

l'histoire de la littérature : c'est que François connaissait très bien et goûtait les deux légendes, épiques et chrétiennes de tout point, qui, à partir du XIIe siècle, furent très répandues au moyen-âge. La première est la Geste de Charlemagne, dont les principaux héros sont l'empereur lui-même, ses douze Paladins, et surtout Roland et Olivier. Elle trouva sa plus parfaite expression dans le *Rolandslied* allemand (entre 1127 et 1139 environ) et dans la *Chanson de Roland*, qui lui était bien antérieure, puisqu'elle vit le jour en Normandie vers 1066. La seconde est la légende du saint Graal. Réunie avec celle du roi Arthur, elle a sa forme la plus exquise dans le Parceval français (vers 1175) et dans le Parzival allemand de WOLFRAM D'ESCHENBACH, (au commencement du XIIIe siècle). S. François fait manifestement allusion à la chanson de Roland et à Parceval. Ces romans de chevalerie étaient déjà chantés au XIIe siècle dans toute l'Italie par des « jongleurs » provençaux. Cf. GASPARI : *Italien. Literatur* I, (1885) 112 ff.

(1) WOLFRAM D'ESCHENBACH : *Parzival*, IX, 888-890. Cf. *Tristan*, V. 5027-5028, 5048. *Rolandslied* : 1975-1977.

(2) *Chanson de Roland* : 1820 ff. 3338 ff. 3831 f. 3964 ff. *Rolandslied* : 6114 ff. 9009 ff.

(3) *Rolandslied* : 2378 ff. 2398 f.

Digitized by Google

la paix sur la terre. Je suis venu apporter non la paix, mais le glaive ». Voilà son cri de ralliement et il ajoute : « Celui qui ne me suit pas », moi le chef et le prince dans le combat spirituel, « celui-là n'est pas digne de moi » (1).

Le Christ s'est fait notre guide et notre exemplaire en toute perfection. Il nous a précédés « nous laissant un modèle, afin que nous suivions ses traces » (2). A tout instant, il nous remet en mémoire cette obligation : « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (3). « Je vous ai donné l'exemple, afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes » (4). Il n'y a pas sur la terre de plus haute perfection que celle-là pour celui qui est élu chevalier du Christ ; « car ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que ce même Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères » (5). Le vrai chevalier du Christ doit, par conséquent, marcher pas à pas, à côté du Sauveur, et reproduire en soi toute sa vie, jusqu'à ce qu'il puisse dire : « Je vis, non, ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ».

S. François avait l'intime conviction qu'il faut marcher d'une façon chevaleresque à la suite de Jésus et une inflexible fermeté le portait à proclamer cette vérité et à y conformer sa conduite. Et de même qu'il recommandait toujours à ses Frères de mettre en pratique l'Evangile, ainsi leur proposait-il constamment la personne et l'exemple de Jésus-Christ, en qui l'Evangile tout entier est devenu une vivante réalité.

Les paroles suivantes devaient déjà se lire dans la Règle primitive : « La Règle et la vie des Frères est celle-ci : vivre en obéissance, en chasteté, sans propre, et suivre la doctrine et les traces de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

Dans la Règle de 1221, S. François renouvelle cette recommandation : « Conservons donc les paroles, la vie, la doctrine et le saint Evangile de Celui qui daigna prier son Père pour nous et nous manifester son nom... N'ayons donc qu'un désir et

(1) Matt. X. 30, 38.
(2) I Petr. II, 21.
(3) Joann. VIII, 12.
(4) Joann. XIII, 15.
(5) Rom. VIII, 29.
(6) *Regulae antiquissimae fragmenta*, dans Boehmer : *Analekten*, 88. Kybal : *Die Ordensregeln des hl. Franz von Assisi*, Leipzig, 1914, 11.

Digitized by Google

qu'une volonté : n'aimer et ne goûter que notre Créateur, notre Rédempteur et notre Sauveur » (1).

Il s'adresse aux membres du Chapitre Général : « Ecoutez, mes seigneurs, mes fils et mes frères, et entendez mes paroles. Penchez l'oreille de votre cœur ; obéissez à la voix du Fils de Dieu. Gardez de tout votre cœur ses commandements ; suivez ses conseils de votre mieux. Confiez-vous en lui, car il est bon ; louez-le par vos œuvres. Il vous a envoyés dans le monde entier pour lui rendre témoignage par vos paroles et par vos actes » (2).

Le Saint dit une autre fois « au sujet de l'imitation du Seigneur : Considérons tous, mes Frères, le bon Pasteur qui a souffert la passion de la croix pour le salut de ses brebis. Les brebis du Seigneur l'ont suivi dans la tribulation, dans la persécution, dans l'opprobre, dans la faim et la soif, dans l'infirmité, les tentations et autres épreuves ; et pour cette fidélité, elles ont reçu la vie éternelle » (3).

De son lit de mort, François adresse à sainte Claire et à ses filles les lignes suivantes pour leur manifester ses dernières volontés : « Moi, petit frère François, je veux imiter jusqu'à la fin la vie et la pauvreté de notre Très-Haut Seigneur Jésus-Christ et de sa très sainte Mère. Je vous prie, mes Dames, et vous conseille de toujours vivre selon cette très sainte vie et pauvreté. Et gardez-vous bien de vous en écarter jamais en quelque façon, sur l'ordre ou le conseil de qui que ce soit » (4).

Ainsi, ce chevalier du Christ s'attacha à le suivre jusqu'au dernier moment. Thomas de Celano rend de lui ce témoignage : « Son intention la plus arrêtée, son désir le plus ardent, son but suprême était d'observer en tout et toujours le saint Evangile, et de suivre parfaitement, en y mettant toute sa vigilance, tout son zèle, toute l'application de son esprit et toute la ferveur de son cœur, la doctrine et les traces de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Grâce à une méditation assidue, il avait toujours en mémoire ses paroles et une très pénétrante contemplation lui mettait continuellement ses œuvres devant les yeux » (5).

Imiter Jésus-Christ dans toutes les conditions de la vie, dans les pensées et les volontés, dans les faits et gestes ; l'imiter d'une façon pratique, énergique, ininterrompue, persévérante jusqu'à

(1) *Regula I*, c. 22-23. *Opusc.* éd. Boehmer, 22 sq. Lemmens, 56, 60.
(2) *Epist. ad Capit. generale*, *Opusc.* éd. Boehmer, 57 sq. Lemmens, 100.
(3) *Verba admonitionis*, c. 6. *Opusc.* éd. Boehmer, 44. Lemmens, 9 sq.
(4) *Ultima voluntas quam scripsit sororibus S. Clarae*. *Opusc.* éd. Boehmer, 35.
(5) Thom. Cel. I, n. 84.

Digitized by Google

la mort : tel fut le secret de la vie de S. François. Il tâcha de se rendre semblable au Sauveur dans les grandes choses et dans les petites, dans la conduite de sa vie intérieure comme dans celle de sa vie extérieure. Görres a dit de lui : « Si, depuis les temps apostoliques, le Sauveur a trouvé quelqu'un qui l'ait suivi pas à pas, qui l'ait imité dans tous ses exemples et se soit attaché à lui de toutes les forces de son âme, c'est bien (François), cette nature enthousiaste, qui, s'exposant constamment à ses divines lumières, n'en a pas seulement réfléchi l'éclat, mais encore est devenu lui-même un foyer lumineux » (1).

Il est par endroits un peu naïf et exagéré, mais généralement bien conforme à la vérité, le vaste tableau que trace Barthélemy de Pise dans son livre : *De la conformité de la vie de S. François avec la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* L'idée-mère de cet ouvrage est déjà exprimée dans les premières lignes des *Fioretti :* « D'abord, il est à considérer que le glorieux monseigneur saint François fut, dans tous les actes de sa vie, semblable au Christ béni ». Aussi bien, le plus ancien biographe de S. François avait dit de son côté : « Je considère le bienheureux François comme un miroir très saint de la sainteté du Maître et une image de sa perfection » (2). Cette conformité fut poussée si loin que S. Bonaventure trouve presque naturel que, par l'impression des stigmates, François soit devenu semblable à son modèle, le divin Crucifié : « Comme l'homme de Dieu avait imité le Christ dans les travaux de la vie active, il devait, avant de sortir de ce monde, se rendre semblable à lui, en embrassant les afflictions et les douleurs de sa Passion. Malgré l'extrême austérité de sa vie passée, malgré son application continuelle à porter la croix et l'affaiblissement qui s'en était suivi en son corps, il n'est nullement épouvanté, mais il s'anime avec plus de courage encore à souffrir le martyre ; car, l'incendie d'amour dont il était dévoré pour le doux Jésus avait pris un nouvel accroissement » (3).

III. Son brûlant *amour pour le Christ* fut en quelque sorte le foyer où François alluma son zèle à marcher à la suite du Sauveur et à remplir ses devoirs de chevalier. Le chevalier a, en effet, un autre caractère essentiel, c'est l'amour, c'est le service

(1) J. Görres : *Der heilige Franziscus von Assisi, ein Troubadour*, dans *Katholik*, XX, (1826). Edition spéciale : Strasbourg, Le Roux, 1828. 50.

(2) « Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius ». Thom. Cel, II, n. 26.

(3) S. Bonav. *Leg.* c. 13, n. 2.

Digitized by Google

d'amour. Or, nous le trouvons dans François d'Assise. Nature passionnément aimante, il éprouva toujours le besoin d'aimer ce qui est grand et d'être grand dans l'amour. De là son juvénile enthousiasme pour les chansons d'amour, si fortes, si admirablement chastes, et pour les aventureuses prouesses des vrais chevaliers. Dès l'instant où il fut armé chevalier du Christ, c'est sur lui qu'il reporta cet amour terrestre. Les *Trois Compagnons* l'attestent. « Il avait donné, disent-ils, tout son cœur au Seigneur Jésus et, depuis sa conversion jusqu'à sa mort, il avait vécu de son souvenir, le louant dans toutes ses paroles, le glorifiant dans toutes ses actions. Au seul nom de Dieu, son âme se fondait et il s'écriait : « Le ciel et la terre devraient s'incliner au nom du Seigneur » (1). Il écrit une fois au Chapitre Général : « Quand vous entendrez prononcer le nom de Jésus-Christ, adorez-le avec crainte et respect, prosternés jusqu'à terre ; car, son nom est celui du très haut Fils de Dieu » (2).

Ecoutons maintenant en quels termes saisissants s'exprime Thomas de Celano : « Ceux des Frères qui ont vécu dans sa compagnie savent que, chaque jour, à chaque instant, il méditait Jésus. Ils se rappellent avec quelle douceur et suavité il s'en entretenait, de quelle bénignité et de quel amour ses discours étaient remplis ». Puis il ajoute : « Sa bouche parlait de l'abondance de son cœur et la source du radieux amour qui remplissait son âme s'en échappait, en bouillonnant. Vivant avec Jésus, il portait Jésus dans son cœur, Jésus dans sa bouche, Jésus dans ses oreilles, Jésus dans ses yeux, Jésus dans ses mains, Jésus dans tous ses membres. Combien de fois, au moment du repas, s'il entendait parler de Jésus, s'il le nommait ou s'il y pensait, ne lui arriva-t-il pas d'oublier la nourriture corporelle ! Car « voyant, il ne voyait pas ; entendant, il n'entendait pas ». Bien plus, dans ses courses, « méditant et chantant Jésus, il ne pensait plus à son voyage et il invitait tous les éléments à louer Jésus avec lui » (3).

Dans ses oraisons également, il suppliait le Sauveur de lui accorder la grâce du parfait amour : « O Seigneur, je vous en prie, que la force de votre amour, ardente et douce comme le miel, détourne mon esprit de toutes les choses qui sont sous le ciel, afin que je meure par amour de votre amour, ô vous, qui avez daigné mourir par amour de mon amour » (4).

(1) *Tres Socii*, n. 68.
(2) *Epist. ad Capit Gen. Opusc.* éd. Boehmer, 57.
(3) Thom. Cel. I, n. 115.
(4) Boehmer range parmi les *Ecrits douteux* de S. François, cette prière : ***Absorbeat***, qui a été donnée pour la première fois par Ubertin de Casale (1305).

Digitized by Google

Il manifestait tout particulièrement son amour envers Jésus par la contemplation des deux grands mystères de sa vie humano-divine : son *Incarnation* et sa *Passion*. Thomas de Celano nous le dit : « C'était surtout l'humilité de son Incarnation et la charité de sa Passion qui l'occupaient et il avait peine à penser à autre chose » (1).

La Nativité de l'Enfant Jésus était célébrée par lui, plus que tout autre solennité, dans une allégresse ineffable. « C'est, disait-il, la fête des fêtes ; car, en ce jour, Dieu s'est fait petit enfant et s'est nourri du lait de la femme. Il ne pouvait se rassasier de l'image de ce corps enfantin ; la compassion pour ce tout petit attendrissait son cœur et lui faisait balbutier de caressantes paroles » (2).

Une année, la fête de Noël tomba un vendredi. Frère Morico ayant fait remarquer par hasard qu'on ne pouvait ce jour-là servir de viande à table, François lui répondit : « Mon Frère, c'est un péché d'appeler « vendredi : dies Veneris » le jour où l'Enfant nous est né. Je voudrais qu'en cette fête les murs eux-mêmes pussent faire gras ; mais, puisque c'est impossible, qu'on les frotte au moins avec de la viande » (3).

Il redit bien des fois : « S'il m'était possible de parler à l'empereur, je lui demanderais de publier un édit, obligeant tous ceux qui le peuvent à jeter du grain sur les routes, pour qu'en cette solennité les petits oiseaux et surtout nos sœurs, les alouettes, puissent se régaler. Tous les gouverneurs des villes et tous les châtelains devraient, par amour et par respect pour le Fils de Dieu, avoir soin que, dans cette nuit où la très sainte Vierge a déposé son gracieux petit Enfant entre le bœuf et l'âne, tout possesseur d'un bœuf ou d'un âne lui donne une plus abondante ration de foin et de meilleur fourrage. De même, les riches devraient, à Noël, servir un somptueux repas aux pauvres et aux affamés ». Il lui était impossible de ne pas fondre en larmes, en pensant à la pauvre petite Vierge qui se trouva ce jour-là dans un si complet dénûment. Et parce qu'en ce même jour avait commencé l'œuvre de notre Rédemption, son désir était de voir les chrétiens se réjouir dans le Seigneur et faire du bien à toutes les créatures pour l'amour de Celui qui s'est donné à nous » (4). Trois ans avant sa mort, il décida, dans son ingénieuse charité,

(1) Thom. Cel. I, n. 84.
(2) Thom. Cel. I, n. 199.
(3) Thom. Cel. I, n. 199.
(4) *Spec. perf.* c. 114, Thom. Cel. II, n. 200.

Digitized by Google

de célébrer la Nativité du Seigneur d'une façon tout à fait nouvelle et inconnue jusque-là. Il avait à Greccio un ami très cher, appelé Jean Velita. Ce dernier avait donné à François et à ses Frères des rochers, situés en face de la ville et couverts d'une forêt. Une quinzaine de jours avant Noël, François le fit venir au petit couvent de Fonte Colombo et lui dit : « Jean, si tu veux que nous célébrions à Greccio la prochaine fête du Seigneur, pars en avant et fais en diligence les préparatifs que je vais t'indiquer. Je désire, en effet, rappeler le souvenir de cet Enfant qui naquit à Bethléem et voulut subir pour nous toutes les incommodités de l'enfance. Il te faut, à cette fin, préparer une crèche, la garnir de foin et y amener un bœuf et un âne, tout comme à Bethléem ». Jean entra dans les vues de son saint ami et disposa toute chose selon son désir. La nuit de Noël, les Frères et une foule de gens accoururent de tous côtés, portant des cierges et des torches et chantant des cantiques dont les rochers se renvoyaient les échos. « Le Saint se tenait debout près de la crèche, poussant de profonds soupirs, brisé par la pitié, rempli d'une indicible joie » (1). Puis, vêtu des ornements lévitiques, il entonna, en qualité de diacre, l'évangile de la naissance de Jésus. Mais cédons la parole à l'incomparable Thomas de Celano : « Sa voix véhémente, dit-il, sa voix douce, sa voix claire appela tous les assistants aux suprêmes récompenses. Ensuite, il prêcha au peuple qui l'entourait et, pour parler de la naissance du pauvre Roi et de la petite cité de Bethléem, il trouva des mots doux comme le miel. Voulant nommer le Christ Jésus, il brûlait d'un immense amour et l'appelait « l'Enfant de Bethléem ». Il prononçait Bethléem à la manière d'un agneau qui bêle, plus avec son cœur qu'avec sa bouche. Et lorsqu'il parlait de l'Enfant de Bethléem ou de Jésus, il passait sa langue sur ses lèvres comme pour déguster avec délices et savourer la douceur de ce mot » (2).

Il honora *la Passion du Christ* avec une aussi tendre cordialité et une aussi fervente dévotion. « Dans sa vie publique comme dans sa vie privée, écrit Thomas de Celano, l'homme de Dieu se

(1) Thom. Cel. I, n. 84 sq.

(2) « Et quidem vox eius, vox vehemens, vox dulcis, vox clara, voxque sonora, cunctos invitans ad praemia summa. Praedicat deinde populo circumstanti, et de nativitate pauperis Regis, et de Bethleem parvula civitate melliflua eructat. Saepe quoque, cum vellet Christum Jesum nominare, amore flagrans, nimio, eum puerum de Bethleem nuncupabat, et more balantis ovis Bethleem dicens, os suum voce, sed magis dulci affectione totum implebat. Labia sua etiam, cum puerum de Bethleem vel Jesum nominaret, quasi lambiebat lingua, felici palato degustans et deglutiens dulcedinem verbi huius ». *Loc. cit.* n. 86.

Digitized by Google

porta tout entier vers la croix du Seigneur, et à partir du moment où il devint le chevalier du Crucifié, les différents mystères de la croix brillèrent en lui » (1).

Déjà la croix du Sauveur s'était vivement dressée devant lui, le jour où il avait donné à sa vie une nouvelle orientation. Quand il commença de se retirer du monde et de converser avec Dieu dans le silence de la retraite, « Jésus lui apparut, un jour, attaché à la croix. A cette vue, l'âme de François se fondit et le souvenir de la Passion du Sauveur s'imprima si profondément dans son cœur que, dès lors, c'est à peine s'il pouvait retenir ses larmes et s'empêcher de sangloter, toutes les fois qu'il pensait au crucifiement » (2).

Deux ans plus tard, il était prosterné devant un crucifix dans l'église de Saint-Damien qui tombait en ruines. Tout à coup, l'image du Christ lui parla et il fut envahi par une grâce extraordinaire qui le changea complètement. « Dès cette heure, nous dit Thomas de Celano, la compassion pour le Christ en croix s'imprima dans sa sainte âme et l'on peut penser pieusement que les sacrés stigmates furent alors profondément gravés dans son cœur, avant de l'être dans sa chair... Il ne pouvait dès lors contenir ses larmes et il gémissait tout haut sur la Passion du Christ qu'il paraissait avoir toujours devant les yeux. Il faisait retentir les routes de ses lamentations et, songeant aux plaies du Christ, il ne voulait pas être consolé ». (3).

Quelque temps après l'apparition du Crucifix, à Saint-Damien, il allait, soupirant et se lamentant, sur le chemin qui conduit à la Portioncule. Un de ses amis le rencontra et lui demanda ce qu'il avait. « Je pleure, répondit François, la Passion de mon Seigneur pour lequel je ne devrais pas avoir honte d'aller, gémissant, dans le monde entier ». Or, ses paroles étaient empreintes d'une si vive douleur que son ami se prit à sangloter avec lui (4).

Il chercha toujours aussi à ressentir en lui-même les souffrances du Sauveur crucifié. Brûlant du désir de ressembler à l'Homme des douleurs, il ne savait pas mettre de mesure à ses

(1) « Totum viri Dei studium, tam publicum quam privatum, circa crucem Domini versabatur ; et a principio temporis quo Crucifixo cœperat militare, diversa circa eum crucis mysteria praefulserunt ». *Tract. de mirac* n. 2. Cf. S. Bonav. *Leg.. de mirac.* § 1, n. 2.

(2) S. Bonav. *Leg.* c. 1, n. 5.

(3) Thom. Cel. II, n. 10 sq. Cf. (du même auteur) *Tract. de mirac.* n. 2. *Tres Socii*, n. 14. S. Bonav. *Leg.* c. 2, n. 1.

(4) *Tres Socii*, n. 14. *Spec. perf.* c. 92. Cf. Thom. Cel. II, n. 11.

Digitized by Google

aspirations et il se livrait sans relâche à la mortification corporelle et spirituelle. Il s'imposait des pénitences d'une incroyable rigueur : qu'il fût malade ou bien portant, il se traitait avec la même sévérité. Jamais il ne consentit à s'accorder le moindre adoucissement, à tel point qu'avant de mourir il se crut obligé de demander pardon à son Frère le corps pour les mauvais traitements qu'il lui avait infligés. Ses yeux, quand il venait de prier, étaient souvent remplis de sang, tant il avait pleuré, et comme s'il eût voulu ne se nourrir que de larmes, il se privait de boire et de manger, en souvenir de la Passion du Sauveur.

Il se donnait, même extérieurement, pour chevalier du Christ. L'habit qu'il portait était taillé en forme de croix, afin de manifester, dit son plus ancien biographe, les sentiments dont son âme était pénétrée. « Il voulut s'envelopper de la croix et, à cette fin, il prit un vêtement de pénitence qui présentait l'image de la croix. Il choisit cet habit, parce qu'il répondait sans doute le mieux à la pauvreté, mais surtout parce qu'il signifiait le mystère de la croix. Son corps devait être revêtu extérieurement de la croix du Christ, comme son âme l'était intérieurement, et, parce que Dieu avait vaincu les puissances de l'enfer par le signe de la croix, la croix fut l'étendard sous lequel les chevaliers de l'armée franciscaine étaient appelés à servir le Seigneur » (1). En conséquence, François n'avait pas d'autres armoiries que le Thau (T) qui est le signe de la croix. Il s'en servait pour sceller ses lettres et il en décorait les murs des cellules (2). Il exhortait également ses Frères à rendre à la croix, en quelque lieu qu'ils la rencontreraient, toutes les marques d'honneur et de vénération qui lui étaient dues (3).

Dieu lui-même regarda et marqua S. François comme chevalier de la croix. Un jour, Fr. Pacifique vit de ses propres yeux une croix d'or étincelante briller sur le front de son bienheureux Père (4). Une autre fois, Fr. Monaldus le contempla crucifié devant lui, pendant que S. Antoine de Padoue prêchait

(1) Thom. Cel. *Tract. de mirac.* n. 2.

(2) « Familiare sibi signum thau, prae ceteris signis, quo solo et missivas cartulas consignabat et cellarum parietes ubilibet depingebat ». *Loc. cit.* « Hoc signo sanctus Franciscus suas consignabat litteras, quoties caritatis causa scriptum aliquod dirigebat ». S. Bonav. *Leg. de mirac.* § 10, n. 7.

(3) « Nonne mos erat et primis filiis pia sanctione statutum, ut ubicumque crucis similitudinem cernerent, honorem ei debitae reverentiae consecrarent ? » Thom. Cel. *Loc. cit.*

(4) Thom. Cel. *Loc. cit.*

Digitized by Google

sur le titre de la croix (1). Fr. Sylvestre vit à plusieurs reprises sortir de la bouche du Saint une croix d'or, dont la partie supérieure s'élevait jusqu'au ciel et dont les bras s'étendaient jusqu'aux extrémités de la terre (2). Quant à Fr. Léon, il remarqua, un jour, une croix merveilleusement belle, à laquelle le Christ était attaché, se mouvoir devant la face de S. François. Si le saint s'arrêtait, elle s'arrêtait aussi; quand il marchait, elle marchait pareillement ; venait-il à se tourner, elle se tournait comme lui. Elle répandait une si vive clarté que non seulement le Séraphin d'Assise, mais encore l'air de la campagne environnante étaient inondés d'une éclatante lumière (3). Fr. Hugolin écrivit plus tard à ce sujet : « Parce que notre bienheureux Père François et ses compagnons avaient été appelés par le Seigneur à marcher de sacrifice en sacrifice, ils apparurent toujours comme des crucifiés et ils le furent en réalité. Oui, ils furent crucifiés dans le vêtement, dans la nourriture, dans tous les actes de leur vie, et ils soupiraient davantage après les ignominies du Christ qu'après les vanités du monde et ses trompeuses séductions. Les opprobres les comblaient de joie et les honneurs leur causaient du déplaisir. Ainsi traversèrent-ils le monde comme des pèlerins et des étrangers, ne portant avec eux que le Christ » crucifié (4).

Les êtres, quels qu'ils fussent, qui rappelaient la Passion et les souffrances du Sauveur crucifié, étaient chers au cœur de François. C'est pour ce motif qu'il aima tout particulièrement les brebis : elles le faisaient penser à l'Agneau de Dieu qui a souffert avec tant de patience et tant de douceur. Un jour qu'il vit une petite brebis paître au milieu des chèvres et des boucs, il fut touché de compassion et il dit au Frère qui l'accompagnait : « Vois, c'est ainsi que Notre Seigneur marchait avec douceur et humilité parmi les Pharisiens et les Princes des prêtres » (5).

A peine ses yeux tombaient-ils sur le Crucifix qu'il était comme enivré d'amour et de compassion. « Souvent, voici ce qui arrivait : la très suave mélodie qui chantait en son cœur, se traduisait au dehors par des accents français, et le divin murmure que son oreille percevait en lui-même devenait sur ses lèvres un chant d'allégresse en langage du pays de France.

(1) *Loc. cit.*
(2) Thom. Cel. *Loc. cit.* Cf. *Actus*, c. 4, n. 42.
(3) *Actus*, c. 38, n. 5.
(4) *Actus*, c. 4, n. 1.
(5) Thom. Cel. I, n. 77.

Digitized by Google

Parfois, il ramassait à terre un morceau de bois, le plaçait sur son bras gauche, puis prenant dans sa main droite une baguette qu'un fil maintenait courbée, il la promenait sur le bois comme sur une viole. Par ce geste, il semblait s'accompagner lui-même, pendant qu'il chantait en français les louanges de Dieu (1). Cette exaltation finissait souvent dans les larmes, et cette joie se terminait dans la contemplation de la Passion du Christ. Alors le Saint poussait de continuels soupirs, ses gémissements redoublaient et, oubliant les objets qu'il avait en main, tout son être se tendait vers le ciel » (2).

Voici comment, un jour, de grand matin, — c'était en la fête de l'Exaltation de la sainte Croix (1224), — François engagea la lutte avec son Amour crucifié : « O Seigneur, Jésus-Christ, disait-il, je vous prie de m'accorder deux grâces, avant que je meure. La première, c'est que je ressente dans mon âme et dans mon corps, autant qu'il est possible, la douleur que vous avez endurée, ô mon Seigneur, pendant votre très amère Passion. La seconde, c'est que je sente dans mon cœur, autant qu'il est possible, l'extrême amour dont vous étiez embrasé, ô Fils de Dieu, et qui vous a porté à souffrir volontiers de si affreux tourments pour nous, misérables pécheurs » (3).

Plus François pria longuement pour obtenir ces deux grâces et contempla dévotement la Passion du Christ et son infinie charité, plus le feu de la piété l'embrasa de ses ardeurs jusqu'au moment où l'amour et la compassion le transformèrent complètement en Jésus.

En effet, un jour qu'il était en oraison et brûlait d'une vive flamme, il vit le Sauveur descendre vers lui sous la forme d'un Séraphin. L'admirable image du Christ rayonnait des splendeurs de la Transfiguration et se consumait dans l'ardente fournaise de

(1) Quand François chantait en français à son Seigneur des cantiques d'amour et s'accompagnait d'un instrument, il imitait les troubadours provençaux qu'il avait eu souvent l'occasion d'observer. Cf. Görres. *Loc. cit.*

(2) « Nonnunquam vero talia faciebat. Dulcissima melodia spiritus intra ipsum ebulliens exterius gallicum dabat sonum, et vena divini susurri, quam auris eius suscipiebat furtive, gallicum erumpebat in iubilum. Lignum quandoque, ut oculis vidimus, colligebat e terra, ipsumque sinistro brachio superponens arculum filo flexum tenebat in dextera, quem quasi super viellam trahens per lignum, et ad hoc gestus repraesentans idoneos, gallice cantabat de Domino. Terminabantur tota haec tripudia frequenter in lacrimis et in passionis Christi compassionem hic iubilus solvebatur. Inde hic Sanctus continua trahebat suspiria, et ingeminatis gemitibus, inferiorum, quae in manu erant oblitus, suspendebatur in caelum ». Thom. Cel. II, n. 427. *Spec. perf.* c. 93.

(3) Fioretti : 3a *Considerazione delle sacre Istimmate.*

Digitized by Google

la souffrance. Les plaies des pieds et des mains, et la large blessure du côté apparaissaient toutes saignantes. Le Sauveur arrêta sur François des regards d'une si douce, d'une si ineffable tendresse que celui-ci faillit mourir de joie et de compassion. Il ressentit en même temps une pénétrante douleur: ses mains et ses pieds furent transpercés comme par des clous brûlants, et son côté droit fut ouvert comme par un coup de lance. Les plaies du Sauveur furent dès lors de précieuses gemmes et d'inestimables joyaux qui brillèrent dans sa chair (1).

« Il fut dès lors, par un prodige étonnant et inouï jusque-là, une copie vivante du divin Crucifié » (2), attaché à la croix avec Jésus-Christ, « un homme crucifié » (3). Mais, non content des violentes douleurs que lui causaient, jour et nuit, les plaies des mains, des pieds et du côté, il soupirait après de nouvelles souffrances, afin d'endurer dans tout son corps, autant qu'il était possible, les tourments du Sauveur. Il aurait tenu pour chose déloyale et indigne d'un chevalier de porter en soi les marques de la Passion de son Maître, sans en éprouver les douleurs. Dieu, du reste, le servit magnifiquement.

Peu de temps après la stigmatisation, François commença d'être accablé dans son corps de souffrances beaucoup plus violentes que celles qu'il endurait d'ordinaire (4). D'abord il fut atteint d'une très grave maladie d'yeux qui ne le quitta plus, nécessita des opérations extrêmement douloureuses et finit par

(1) Thom. Cel. I, n. 93-96. *Tract. de mirac.*, n. 4. *Tres Socii*, c. 17. S. Bonav. *Leg.* c. 13, n. 3. *Actus B. Francisci*, c. 9. *Fioretti : Loc. cit.* Tous ces récits de la stigmatisation et de ses circonstances, sans excepter celui des *Actus-Fioretti*, reposent sur les affirmations d'un garant unique, c'est-à-dire de Fr. Léon, qui fut le témoin oculaire de ce merveilleux événement. La relation des *Trois Compagnons* — et l'un d'eux est Frère Léon, — a pour auteur ce dernier lui-même. Thomas de Celano et S. Bonaventure se sont renseignés auprès des compagnons de S. François qui lui survivaient et, dans le cas présent, auprès de Fr. Léon. Celui-ci d'après le témoignage formel d'Eccleston (éd. Brewer : *Monumenta francisc.* I, 51. *Analect. francisc.* I, 245) se plaisait à raconter le miracle des stigmates aux Frères Mineurs de la nouvelle génération, qui nous ont donné les *Fioretti*. Voir dans Boehmer, p. 69, une note autographe de Fr. Léon sur la stigmatisation de S. François. Comment le récit de Fr. Léon arriva-t-il à Fr. Hugolin et à son secrétaire, qui est l'auteur des *Actus B. Francisci* ? ce dernier nous le dit lui-même : « Hanc historiam (de la stigmatisation, telle qu'on la lit dans les *Actus-Fioretti*) habuit frater Jacobus de Massa ab ore fratris Leonis, et Hugolinus de Monte Sanctae Mariae ab ore dicti fratris Jacobi, et ego, qui scripsi, ab ore fratris Hugolini, viri per omnia fide digni. Ad laudem Dei ». *Actus*, c. 9, n. 71, éd. Sabatier, p. 39.

(2) Thom. Cel. *De mirac.* n. 2.

(3) Thom. Cel. I, n. 112.

(4) Thom. Cel. I, n. 97.

Digitized by Google

amener la cécité presque complète (1). Ensuite, six mois avant sa mort, son pauvre corps dont tant d'années de pénitence et des travaux surhumains avaient ruiné les forces, fut si gravement atteint de diverses maladies qu'il avait à peine un membre en bon état. L'estomac refusa presque toute nourriture ; le foie ne fonctionna plus; le ventre enfla, ainsi que les jambes et les pieds; des vomissements de sang se déclarèrent et devinrent de plus en plus fréquents. Réduit à l'état de squelette, François souffrait un véritable martyre et les Frères redoutaient chaque jour de le voir mourir (2). Emu jusqu'aux larmes, l'un d'eux lui dit en toute simplicité : « Père, prie le Seigneur de te traiter plus doucement, car il semble appesantir sur toi sa main outre mesure ». Le Saint, en entendant ces paroles, poussa un profond soupir et s'écria : « Si je ne connaissais pas la droiture de ta simplicité, j'aurais dès ce moment ta présence en horreur, toi qui oses blâmer la conduite de Dieu à mon égard ». Quoique la longue durée de son mal l'eût comme anéanti, il se jeta contre le sol et y heurta durement son corps exténué. Puis, il baisa la terre et dit : «Je vous rends grâces, mon Seigneur et mon Dieu, de toutes les douleurs auxquelles je suis soumis et je vous conjure de les centupler, si tel est votre bon plaisir ; car rien ne me sera agréable au milieu des afflictions que vous m'envoyez comme d'être traité par vous sans miséricorde. L'accomplissement de votre sainte volonté est pour moi une consolation surabondante » (3).

Une autre fois, un Frère lui ayant demandé ce qu'il préférait : supporter cette longue et cruelle infirmité ou subir de la main du bourreau un douloureux martyre, il répondit : « Mon fils, ce qui me fut toujours et continue de m'être le plus doux, le plus cher, le plus agréable, c'est de voir le bon plaisir de Dieu réalisé en moi et par moi. Je désire uniquement répondre et obéir à sa volonté. Mais le martyre me serait moins pénible que de supporter, même trois jours, ces souffrances » (4). « O martyr, vrai martyr, qui, souriant et plein d'allégresse supportait de bon cœur des souffrances dont la vue seule était pour les autres si pénible et si douloureuse ! » (5)

(1) Thom. Cel. I, n. 98, 99, 102, 105, 108. II, n. 44, 64, 126, 166. *De mirac.* n. 14.
(2) Thom. Cel. I, n. 105, 107.
(3) S. Bonav. *Leg.* c. 14, n. 2.
(4) *Loc. cit.* n. 107.
(5) « O martyr et martyr, qui ridens et gaudens libentissime tolerabat quod erat omnibus acerbissimum et gravissimum intueri ! Revera nullum in eo remanserat

Digitized by Google

Son confesseur a donc pu dire de lui avec raison « qu'à dater de l'apparition du Crucifix, à Saint-Damien, jusqu'à l'heure de sa mort, il porta toujours en son âme le souvenir des plaies de Jésus » (1). Bien plus, il s'efforça de ressembler durant sa vie à Jésus vivant ; à sa mort, de l'imiter dans ses derniers instants ; après sa mort, d'avoir avec lui une parfaite conformité (2). Toutefois cette conformité n'apparut aux yeux de tous que le jour où, arrivé au terme de ses souffrances et dépouillé de tout, il fut étendu sur la terre nue. Jusque là, en effet, il avait su dissimuler ses plaies avec une si ingénieuse humilité que, seuls, les Frères qui vivaient dans son intimité en avaient eu connaissance (3). Mais maintenant des milliers de témoins contemplaient de leurs yeux et touchaient de leurs mains les sacrés stigmates de Jésus-Christ, gravés dans le corps de François. On eut dit que cet homme séraphique venait d'être détaché de la croix : plein de fraicheur et semblant encore vivant, il portait aux mains, aux pieds et au côté droit, le sceau et les armoiries du Christ (4). Il avait vécu, il était mort au service, dans l'imitation et dans l'amour de son très haut et royal Seigneur et il avait été en toute vérité le plus pur chevalier du Saint-Graal.

P. HILARIN DE LUCERNE
O. M. C.

membrum absque nimio passionis dolore, et calore naturali sensim amisso, ad extrema quotidie propinquabat. Stupebant medici, mirabantur fratres, quomodo spiritus vivere posset in carne sic mortua, cum, consumptis carnibus, sola cutis ossibus adhaereret ». *Loc. cit.*

(1) *Tres Socii*, n. 15.

(2) « Voluit certe per omnia Christo crucifixo esse conformis, qui pauper et dolens et nudus in cruce pependit... O vere christianissimum virum, qui et vivens Christo viventi, et moriens morienti, et mortuus mortuo perfecta esse studuit imitatione conformis et expressa promeruit similitudine decorari ». S. BONAV. *Leg.* c. 14, n. 4.

(3) THOM. CEL. I, 95. II, 135-137.

(4) « Resultabat revera in eo forma crucis et passionis Agni immaculati, qui lavit crimina mundi, dum quasi recenter e cruce depositus videretur, manus et pedes clavis confixos habens, et dextrum latus quasi lancea vulneratum. Intuebantur namque carnem illius, quae nigra fuerat prius candore nimio renitentem et ex sui pulcritudine beatae resurrectionis praemia pollicentem. Cernebant denique vultum eius quasi vultum angeli, quasi viveret, non sicut mortuus esset, et cætera eius membra conversa in teneritudinem et habilitatem innocentiae puerilis... Cernere mirabile erat in medio manuum et pedum ipsius non clavorum quidem puncturas, sed ipsos clavos ex eius carne compositos, ferri retenta nigredine, ac dextrum latus sanguine rubricatum ». *Loc. cit.* n. 112, 113.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

CHAPITRE VII

LA DIFFUSION DU TIERS-ORDRE

Les origines et la règle primitive du Tiers-Ordre séculier nous en ont dévoilé le but principal : *le rétablissement de la perfection évangélique au milieu du monde,* au moyen de la sanctification personnelle et des vertus sociales : la justice, la charité et la paix. Sa personnalité juridique et son étroite union avec le Premier Ordre lui ont procuré les avantages de l'autonomie et de l'unité de direction, tandis que le renouvellement continu de sa ferveur religieuse et son adaptation aux diverses circonstances de temps, de lieux et de personnes, maintenaient toujours en éveil ses énergies intérieures et lui assuraient un caractère d'actualité qui, après sept siècles, va sans cesse en s'affermissant.

Mais nous n'aurions qu'une idée incomplète de la milice séculière de S. François si nous nous bornions à ces données. Pour connaître une institution, il ne suffit pas d'en étudier la nature intime, les notes caractéristiques, les éléments qui en assurent la stabilité et le développement. Il faut encore la voir à l'œuvre, suivre les phases de sa diffusion parmi les formes de son activité et les manifestations de son influence. C'est ce que nous nous proposons de faire brièvement à propos du Tiers-Ordre.

Pas n'est besoin d'avertir le lecteur que nous n'entendons nullement donner une liste de tous les Tertiaires saints et illustres, ni une description minutieuse de toutes les confraternités du Tiers-Ordre. L'état encore rudimentaire des

(1) Cf. *Etudes Franciscaines,* avril-juin 1922.

Digitized by Google

recherches relatives au T. O., et les limites étroites de cette étude ne nous le permettraient pas. Ne disposant que d'une documentation fort imparfaite, nous ne pouvons qu'essayer d'indiquer les phases les plus importantes de la propagation du Tiers-Ordre, depuis les origines jusqu'à nos jours.

Quant à la diffusion du Tiers-Ordre, comme du reste quant à son activité et à son influence, on note tout d'abord un *double fait :* un fait *individuel* et un fait *collectif*. Le fait individuel est constitué par la présence dans le Tiers-Ordre d'individus éminents par leurs vertus, et dont l'action personnelle appartient à l'histoire. Le fait collectif au contraire embrasse la foule anonyme des Tertiaires dont l'existence individuelle n'a laissé aucune trace, mais dont l'activité collective s'est manifestée au moyen de l'institution elle-même.

Le fait *individuel* des Tertiaires illustres est suffisamment connu. Qu'il suffise pour le moment de noter que, dès l'origine, le Séraphique Père lui-même et ses disciples admirent au Tiers-Ordre des hommes notables par leur situation, leur science et leurs vertus, et dont le souvenir est encore vivant. Nous pouvons rappeler le Bienheureux Luchesius, marchand de Poggi-Bonzi et sa femme Bona-Donna (1), le jurisconsulte Barthélemy de la Romagne, auquel S. François donna pleine faculté de recevoir les fidèles au Tiers-Ordre (2), le patricien romain Mathieu Orsini, père du Pape Nicolas III (3); Jacqueline de Settisoli, la pieuse amie du Poverello (4) ; des vierges angéliques comme Praxède la Romaine et Rose de Viterbe, des veuves héroïques comme l'aimable sainte Elisabeth de Hongrie; des souverains modèles comme S. Ferdinand de Castille et S. Louis, roi de France (5). On peut conjecturer encore que le grand protecteur de S. François, le Pape Grégoire IX, ait tenu à cœur de s'inscrire dans la milice de la Pénitence.

(1) *Hilarius Parisiensis*. o. c p. 33 ss.

(2) *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu* de Barthélemy de Pise dans les *Analecta Franciscana*, T. V. p. 222, Quaracchi, 1912.

(3) *Epistola de Cardinalibus Protectoribus O. F. M.* de Fr. Philippe de Pérouse (1305) publiée par *Holder-Egger* dans les *Monumenta Germaniae historica (Scriptores)* T. XXXII p. 681, et aussi p. 667. Hanovre, 1905.

(4) P. Edouard d'Alençon, *O.M. Cap.* « *Frère Jacqueline* p. 17. 35, Paris, 1889; *Compendium Chronicarum O. Fr. Minorum* par Fr. Marien de Florence, dans l'*Archiv. Franc. hist.* T. II, 1909, p. 98. La table de l'extrait contient un bon nombre de Tertiaires.

(5) L. Palomes, *Storia di S. Francesco d'Assisi* p. 549, Palerme 1883, ; L. Le Monnier, *Histoire de S. François d'Assise* T. II. p. 3 ss. Paris, 1906 : L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1221 n. XVI.

Digitized by Google

Ces nobles exemples, suivis sans interruption par une série nombreuse et choisie de saints, de princes, d'hommes politiques, de savants, d'artistes, de lettrés, ont contribué sans nul doute à la diffusion du Tiers-Ordre dans toutes les classes de la société : toutefois, il est impossible de préciser exactement leur rôle à cet égard, parce qu'il ne se limita point à leur milieu immédiat, mais il s'étendit dans le temps et dans l'espace à tous ceux qui subirent l'influence de leur sainteté, le prestige de leur science, le charme de leur art (1).

Contentons-nous donc de signaler cette action individuelle des Tertiaires illustres pour la propagation du Tiers-Ordre, et passons au fait collectif qui se prête mieux à l'observation directe.

Comme le prouve la Règle primitive (1221), les Tertiaires dès l'origine formèrent des Confraternités (2). L'association est la base du Tiers-Ordre. Dans la première moitié du XIIIe siècle, il se propagea dans toutes les villes et pays importants de l'Italie. Partout, nous retrouvons les traces des confraternités de Pénitents. Bien vite, le Tiers-Ordre passa les monts et se répandit en Espagne et en France, en Suisse, en Allemagne, dans les Pays-Bas, les pays Scandinaves et Baltiques, en Angleterre, en Irlande, en un mot dans toutes les régions où s'établirent les Frères-Mineurs. A la fin du XIIIe siècle, le Tiers-Ordre Séculier de S. François était devenu un fait universel dans le monde chrétien (3).

Frères et Sœurs étaient réunis dans la même confraternité. Mais il est probable que dès les premiers temps, ils tenaient des réunions séparées. Ce qui le fait croire, c'est l'appendice sur la sépulture des Frères (de Sepultura Fratrum), ajouté au texte de la Règle primitive conservé à Königsberg. On y lit que, à la mort d'un frère, les ministres et tous les frères assistent à ses funérailles ; à l'inverse, au décès d'une sœur, il n'y a pas pour les frères obligation de prendre part aux obsèques, sinon dans le cas où les ministres en seraient avisés. Ceci indique une certaine séparation entre les Frères et les Sœurs (4). Cette

(1) Pour se faire une idée de l'influence illimitée exercée par une Sainte Tertiaire, il faut lire l'intéressant petit volume de E. Horn, *Influence Sociale de sainte Elisabeth de Hongrie*. Paris, 1913.

(2) Il suffit de se rappeler les divers Chapitres de la Règle où il est parlé de confraternité, de réunion mensuelle etc...

(3) Quiconque a lu les précédents chapitres y aura trouvé la preuve de cette assertion. Aussi croyons-nous superflu d'y ajouter une bibliographie qui, pour être complète, devrait comprendre toutes les histoires locales.

(4) *Archiv. Franc. hist.* T. VI, 1913, p. 250.

Digitized by Google

séparation s'accentue plus tard, surtout au XIVe siècle quand nombre de Tertiaires embrassèrent la vie commune.

Les listes des frères du Tiers-Ordre Bolonais insérées de 1252 à 1288 dans le registre communal des exemptions personnelles, nous fournissent des indications précieuses sur la condition sociale des Tertiaires au XIIIe siècle. La liste de 1252 contient 57 noms, 12 ans plus tard il y en a 56, en 1274, 58. Le nombre s'accroît jusqu'à 75 en 1282 et jusqu'à 79 en 1288. La Bulle d'exemption *Sua nobis* d'Innocent IV (5 déc. 1251), par ordre de laquelle furent dressées ces listes officielles, rapporte que ces Tertiaires appartenaient à des familles considérées et avaient occupé des charges au service de la commune. Les listes font connaître la profession de quelques-uns ; à côté des notaires et des écrivains publics, nous rencontrons des charpentiers, des tailleurs, des barbiers, des maçons, en un mot des hommes appartenant aux professions et aux métiers les plus divers (1).

Les confraternités ne restèrent pas isolées, elles se réunirent en *congrégations*, déterminées soit par la circonscription régionale, soit par la profession des Tertiaires. La congrégation régionale la plus ancienne est probablement celle des Pénitents de Lombardie, qui dès 1246 reçut d'Innocent IV un indult pour le temps d'interdit (2). Les Tertiaires tisserands des Pays-Bas qui se fédérèrent dans la première moitié du XIVe siècle, nous offrent un type intéressant et caractéristique de la congrégation professionnelle.

Outre la règle, les confraternités observaient des statuts locaux arrêtés par le visiteur assisté des ministres et du conseil. Nous en trouvons un exemple dans les statuts de la confraternité de Brescia. A leur tour, les congrégations régionales et professionnelles de Tertiaires rédigeaient des ordonnances obligatoires pour la congrégation. Ce fait suppose des assemblées, tenues périodiquement peut-être par les représentants des diverses congrégations.

Déjà en 1248, la congrégation Lombarde des Frères de la Pénitence avait ses constitutions approuvées par le Saint Siège (3). La congrégation de Toscane en possédait aussi, mais peut-être faut-il les identifier avec les privilèges spéciaux que le Cardinal Mathieu d'Aquasparta leur concéda en 1298. Les

(1) P. M. Bihl, *O. F. M. Elenchi Bononienses Fr. de Pœnitentia* (1252-1288) dans l'*Archiv. Franc. Hist.* T. VII, 1914 p. 227 ss.

(2) *Bullar. Franc. Epitome* p. 39. n. 402.

(3) *Bullar. Franc. Epitome* p. 50 n. 518.

Digitized by Google

Tertiaires Toscans en font mention dans le recours porté par eux à Boniface IX pour rappeler à leur devoir les visiteurs qu'ils avaient élus (7 Juillet 1395) (1).

Outre ces statuts locaux et provinciaux, nous trouvons des ordonnances générales rédigées dans les *Chapitres* tenus par des groupes de congrégations. Il est certain que les congrégations régionales et les plus importantes confraternités locales de l'Italie septentrionale se rencontrèrent deux fois en chapitre général au cours du XIIIe siècle, la première fois à Plaisance à une date inconnue, la seconde fois à Bologne en 1289. On peut supposer, sans être téméraire, que ces chapitres n'ont pas été des cas isolés, mais que ailleurs aussi, en Italie et hors de l'Italie, on a tenu, à partir du XIIIe siècle, des assemblées générales de Fédérations Tertiaires.

Le Chapitre général de Bologne, dont les actes ont été publiés, nous fournit des données sur la diffusion du Tiers-Ordre dans l'Italie du nord, l'année même où Nicolas IV en approuvait solennellement la règle par la Bulle « *Supra montem* ». Outre les quatre présidents, on y voit intervenir trente et un vocaux qui représentent vingt-quatre provinces ou cités de l'Italie septentrionale. Les provinces expressément nommées sont celles de S. Antoine ou de Venise, de Milan, de Gênes, de Bologne. Les villes représentées appartiennent à l'Emilie, à la Romagne, à la Vénétie, à la Lombardie, au Piémont (2). Le seul fait que les délégués de régions aussi distantes aient assisté à cette réunion révèle à la fois et la solide organisation et la force numérique du Tiers-Ordre Franciscain dans ces contrées.

Hors de l'Italie également, la diffusion rapide des Tertiaires amena les confraternités d'une même région à se grouper et à tenir des réunions périodiques. Dans la Haute Allemagne, les Tertiaires qui menaient la vie commune formèrent une fédération autonome, peut-être dès le XIIIe siècle (3). Au début du siècle suivant, les Tertiaires étaient nombreux dans le diocèse de Strasbourg ; à la fin de ce siècle, Boniface IX atteste que, dans le

(1) L. Oliger *O. F. M. Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia* p. 188 n. 7. Quaracchi, 1913 ; ou dans l'*Archiv. Franc. Hist.* T. VI p.728 ; *Bullar. Franc.* T.VII p. 52 n. 166.

(2) *Archiv. Franc. Hist.* T. II, 1909, p. 63 ss. A ce chapitre le délégué de Forli représentait en même temps les confraternités de Forlimpopoli et de Castrocaro ; celui de Faenza représentait les Tertiaires de Bagnacavallo.

(3) *Bull. Franc. Epitome*, p. 204. n. 2027 ; *Bull. Franc.* T. VII, p, 47, n. 154 ; p. 170 n. 465.

Digitized by Google

diocèse de Cologne, nombre de fidèles des deux sexes désiraient ardemment entrer dans le Tiers-Ordre (1).

Dans les Pays-Bas, au cours du XIVe siècle, florissaient plusieurs congrégations de confraternités tertiaires. Citons par exemple les Tertiaires tisserands connus sous le nom de Bégards, la fédération du Hainaut, les groupements d'Utrecht, de Flandre et de Zepperen, lorsqu'ils vivaient au milieu du siècle et avant de revêtir un caractère nettement religieux (2).

Dans son livre des *Conformités*, Barthélemy de Pise, qui écrivait à la fin du XIVe siècle, proclame la grandeur du Tiers-Ordre, non seulement eu égard à la noblesse et à la sainteté de beaucoup de ses membres, mais à cause du nombre des adhérents qu'il renferme, et il ajoute que ce nombre était, antérieurement, encore plus consédérable (3).

Une statistique générale des trois Ordres de S. François, qui date de 1385 et renferme les congrégations Tertiaires, permet de se faire une idée de leur développement. L'Italie en possédait 145, les provinces d'Ombrie et de Toscane venaient en première ligne et en comptaient 20 chacune. Dans les provinces et vicaries ultramontaines, les congrégations Tertiaires se montaient à 99 ; la province la plus riche était l'Aragon qui en comptait 10 ; celles de Strasbourg, d'Aquitaine et de Castille chacune 8. Notons que cette statistique n'énumère pas toutes les confraternités locales, mais seulement les congrégations qui groupaient souvent plusieurs confraternités (4). Il est fort problable que à peu près chaque couvent de Frères-Mineurs situé dans une ville ou localité de quelque importance avait la direction d'une fraternité. Le nombre des couvents étant alors de 1641, sans compter ceux des pays de mission et les ermitages, on peut supposer que, à la fin du XIVe siècle, les confraternités Tertiaires atteignaient le beau chiffre de 1500 environ (5).

(1) *Bull. Franc.* T. VI p. 188 (1321) : T. VII p. 13 n. 35 (1390).

(2) *Bull. Franc.* T. VII p. 417. n. 1308 ; p. 736. n. 1891. V. le chap. précédent où il est traité de la vie commune. E. Matthieu. *La maison de Borgne-Agace et le monastère des pauvres Claires à Mons* (*Précis historiques* 1888). p. 7 ss., Bruxelles.

(3) *De conformitate vitae B. Francisci, Analecta Franciscana.* T. IV, p. 362. Quaracchi, 1906.

(4) Autrement il faudrait admettre que la Province de Milan, où le T. O. fut toujours florissant et qui comptait en 1385, 5 custodies et 27 couvents de Fr. Mineurs, ne comptait alors que 5 confraternités Tertiaires !

(5) A. G. Little. *Description du ms. Canonic. miscel.* 525 *de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford*, dans les *Opuscules de critique historique* T. I. p. 295. Paris, 1903 ; P. Ubald d'Alençon, O. M. Cap. *Statistique Franciscaine de 1385*, dans les *Etudes Franciscaines*, t. X, p. 93, 1903. *G. Golubovitch* O. F. M. *Bibliothèque Bio-*

Digitized by Google

Au cours du XVe siècle, les Mineurs-Observants déployèrent un grand zèle pour la diffusion du Tiers-Ordre. Sainte Colette, réformatrice énergique du Premier et du Second Ordre de S. François en France, y propagea aussi avec succès la milice séculière de la Pénitence, dont elle faisait partie avant d'entrer en religion (1). On voit agir de même S. Jean de Capistran en Allemagne, en Pologne et dans les pays voisins, S. Bernardin de Sienne et Bernardin de Busto en Italie (2).

Sous la poussée d'exemples venus de si haut, les confraternités Tertiaires se multiplièrent rapidement. Nous n'avons pas de statistique générale, mais nous pouvons citer l'exemple de la vicarie des Fr. Min. Observants de Bologne, où l'on pouvait compter 16 villes dans lesquelles au XVIe siècle furent érigées des confraternités Tertiaires dont le souvenir a été conservé (3), sans compter celles que dirigeaient les Fr. M. Conventuels.

Nous avons en outre la déposition de témoins oculaires : S. Jean de Capistran († 1456), S. Antonin de Florence († 1459), et Bernardin de Busto († 1500). Dans le *Defensorium Tertii Ordinis B. Francisci*, composé pour démontrer le caractère religieux du Tiers-Ordre et en défendre l'autonomie juridique, S. Jean de Capistran déclare qu'on le voit fleurir au sein de la société, grâce à l'adhésion de nobles et illustres dames, à Rome, à Naples, à Florence, à Sienne, à Pérouse, dans la Marche d'Ancône et autres lieux et villes d'Italie, comme au-delà des Alpes où il compte un grand nombre de fidèles (4).

Bibliographique de la Terre Sainte et de l'Orient Franciscain. T. II, p. 254, Quaracchi, 1913.

(1) *Histoire abrégée de l'Ordre de sainte Claire.* T.I, p. 226, Lyon-Paris-Lille, 1906.

(2) L. Wadding, *Annales Minorum*, T. VI an. 1455, n. 125; *Orbis Seraphicus*, O. C. T. II, p. 791 ; Bernardinus de Busto O. M. Obs. *Rosarium Sermonum* T. II Sermo XXVII fol. 256, Venise, 1498 ; p. 666, T. II de l'édition de Brescia, 1588.

(3) Ce sont celles de Bologne, Faenza, Imola, Ferrare, Plaisance, Forli, Rimini, Castel S. Giovanni, Carpi, Parme, Cento, Mirandola, Modène, Reggio-Emilia, Fiorenzuola, Crémone. Cf. P. Flaminio de Parme, *Memorie istoriche delle chiese e dei conventi dei F. Minori dell'Osservante e Riformata Provincia di Bologna*, 3 vol. Parme, 1760-1761 ; P. Giacinto Picconidi Cantalulupo, O.F.M., *Atti capitolari della Minoritica Provincia di Bologna*, 2 vol. 1458-1905, o. c. P. Serafino Gaddoni, *I Frati Minori in Imola e i tre Ordini Francescani nella città e diocesi Imolese*, Quaracchi, 1911 ; *Documenta ad historiam 3 Ordin. S. Francisci in urbe Imolensi*, extrait del'Arch. Franc. Hist. 1913-1915.

(4) *Defensorium Tertii Ordinis B. Francisci. B. Joanne a Capistrano* auctore, p. 4. Venise, 1580 : p. 809 de l'édition qui en a été donnée par le P. Hilaire de Paris dans le *Liber Tertii Ordinis*.

Digitized by Google

Plus important est le témoignage de S. Antonin de Florence, étranger à l'ordre franciscain. Comme Frère-Prêcheur, il connaissait le Tiers-Ordre de S. Dominique (1); comme évêque de Florence où la vie religieuse était vivace, il pouvait se prononcer en pleine connaissance de cause sur l'état des diverses confraternités. Voici ce qu'il écrit dans sa *Somme Théologique :* « Les Docteurs ne traitent pas du Tiers-Ordre de S. Dominique comme du Tiers-Ordre de S. François, parce que les Tertiaires Dominicains sont peu nombreux dans nos parages et que parmi les hommes on n'en compte presqu'aucun. Au contraire, le Tiers-Ordre de S. François compte nombre de membres des deux sexes, même parmi ceux qui vivent dans les ermitages, les hôpitaux et ceux qui mènent la vie commune (2).

A son tour, Bernardin de Busto s'écrie avec emphase dans sa prédication sur le Tiers-Ordre : « Cet Ordre est grand par le nombre de ses membres. De fait, la chrétienté tout entière est pleine d'hommes et de femmes qui en observent scrupuleusement la Règle » (3). Remarquons enfin que ces témoignages sont confirmés par de nombreuses dispositions testamentaires émanées des Tertiaires en faveur du Tiers-Ordre et qui prouvent combien il était répandu dans toutes les classes de la Société (4).

Au XVIe siècle le Tiers-Ordre connaît une période de décadence pour les raisons indiquées plus haut : la situation intérieure du Premier Ordre, la crise de la foi et des mœurs issue de la Renaissance païenne et du Protestantisme. Mais bientôt la réaction se fait sentir et déjà, dans la seconde moitié du XVIe siècle, les Fr. Mineurs redoublèrent de zèle pour la diffusion du Tiers-Ordre.

Le mouvement partit de l'Espagne et du Portugal et s'étendit rapidement aux autres pays soumis au gouvernement de Madrid: le royaume de Naples, la Lombardie, les Pays-Bas, et le nouveau monde. En 1557, dans la cathédrale de Viseu (Portugal) le P. Marc de Lisbonne donnait l'habit du Tiers-

(1) Sur les éditions de la Règle des Fr. de la Pénitence de S. Dominique, et sur ses rapports avec la Règle du T. O. Franciscain, v. P. Mandonnet o. c. dans les *Opuscules de critique historique*. T. I p. 146, p. 208.

(2) *Summa theologica*. T. III, tit. 23 cap. § 5. p. 1291. Vérone, 1740.

(3) *Rosarium Sermonum*. T. II fol. 261 v de l'édition de 1498, T. II p. 681 de l'édition de 1588.

(4) *Bull. Franc.* T. VII, p. 528, n. 1433 ; p. 463, n. 1288 ; p. 567 n. 1511 ; p. 362, n. 1048 ; p. 368, n. 1070, etc... L. Pastor, Storia dei Papi, trad. de A. Mercati. T. III, p. 44, n. 4, Rome, 1912.

Digitized by Google

Ordre à une élite de fidèles à la tête desquels nous trouvons le vicaire Capitulaire du diocèse, Pierre de Marquerio (1).

En ce même XVIe siècle, la milice séraphique fut introduite par les Missionnaires Franciscains dans les îles Philippines et de là passa avec eux jusqu'au Japon. Dans le groupe des vingt-six martyrs crucifiés avec S. Pierre-Baptiste à Nangasaki en 1597, on compte 17 Tertiaires Séculiers (2).

Les Indiens d'Amérique eux-mêmes entrèrent nombreux dans la sainte phalange, et déjà en 1586 le nombre des Tertiaires de ces régions lointaines dépassait cent mille (3).

La congrégation de Rio de Janeiro, la première du Brésil, atteignit en peu de temps un haut degré de prospérité (4).

En Europe, le mouvement en faveur du Tiers-Ordre reprit naissance dans les palais des grands par dévotion à S. François; et par réaction contre l'hérésie, il gagna vite du terrain, durant le XVIIe siècle, dans les autres classes de la Société. Un institut auquel tenaient à honneur de s'agréger des souverains catholiques comme les rois d'Espagne, des princesses de haute vertu, comme Isabelle, gouvernante des Pays-Bas, Anne d'Autriche, Marie-Thérèse, reine de France, des Cardinaux comme Pierre de Trejo, Gaspard Borgia et Pascal d'Aragon, vice-rois de Naples, devait nécessairement éveiller chez tous vénération et sympathie (5).

On peut suivre d'année en année le regain de faveur qui entoure le Tiers-Ordre au XVIIe siècle, dans les congrégations qui ont conservé leurs registres. Celle de Castelleto, à Gênes, par exemple, ne compte en 1603 qu'une seule inscription, et bien peu les années suivantes. Mais le chiffre des inscriptions va croissant dès 1621, année où nous en relevons dix-sept; dans les années qui suivent elles se multiplient au delà de toute mesure. Non seulement de Gênes, mais de tous les points de la Ligurie partent les demandes d'admission, par exemple de Noli, Finale,

(1) *Orbis Seraphicus*, T. II, p. 798.

(2) P. Giuseppe di S. Maria, *Relatione del martirio che sei Padri scalzi di S. Francesco e venti Giapponesi cristiani patirono nel Giappone l'anno 1597*, traduit de l'espagnol. Naples, 1600; *Archiv. Ibero-Americano*, T. XII. 1919, p. 445 : T. XIII, p. 29, 145.

(3) P. Norbert *o. c. Appendice de la nouvelle vie de S. Yves de Bretagne*, p. 299.

(4) *Chronologia historico-legalis*. T. IV. p. 240.

(5) L. Patrem. Tableau synoptique, o. c.p. 71 ; Lettre du cardinal G. de Trejo à L. Wadding sur le Tiers-Ordre, du 3 Juillet 1621, dans la préface des *Opuscula S.P. Francisci*. Anvers, 1623 ; *Arturus a Monasterio, Martyrologium Franciscanum*, p. 38, Paris, 1653 ; *Orbis seraphicus*, T. II p, 790.

Digitized by Google

Alassio, Port-Maurice, Taggia, S. Remo, Vintimille, Nice, de l'île de Corse et autres lieux. Celles qui proviennent de Gênes sont innombrables et comprennent des personnes de toute condition, hommes et femmes, prêtres et laïcs, nobles et roturiers, et toutes révèlent une singulière dévotion au Séraphique Père (1).

Du nord au sud de l'Italie, nous trouvons les confraternités Tertiaires en pleine prospérité durant le XVIIe siècle. Celle de Bergame confiait ses revenus à un trésorier qui les distribuait aux confrères pauvres et malades (2). On loue chez les Tertiaires de Viadana la simplicité et l'uniformité de leur vêtement, la gravité de leurs mœurs, leur assiduité à l'église ; aussi méritent-ils de multiples privilèges et exemptions que leur concèdent les ducs de Mantoue. La congrégation de la même ville de Mantoue compte un grand nombre de fervents Tertiaires. Les Sœurs Tertiaires de Faenza, dirigées par les Fr. M. Réformés, édifient toute la ville par leur modestie (3).

Imola possédait alors trois congrégations Tertiaires sous la direction des F. Mineurs Observants, Conventuels et Capucins (4). Il en est de même dans beaucoup d'autres villes, à Rome par exemple, où l'aristocratie et les prélats de la Cour Pontificale sont fiers d'appartenir au Tiers-Ordre de la Pénitence (5). A Naples, grâce au zèle du P. Jean Baptiste Campagna, Ministre Général des Mineurs Observants, on voit s'agréger une multitude d'hommes en vue, officiers, prêtres, prélats, religieux et religieuses ; le vice-roi lui-même et sa femme, Emmanuel Fonseca, comte de Monterey, et Eléonore Marie de Gusman, devenus Tertiaires en Espagne, avaient fait profession avec une profonde humilité entre les mains du susdit Père Général (6).

Hors de l'Italie, le mouvement Tertiaire se propagea avec un égal succès durant le XVIIe siècle. En Espagne et en Portugal,

(1) D. Cambiaso, *S. Francesco e il Terz'Ordine in Genova*, o. c. p. 85.

(2) G. Comboni, *Regola del Terz'Ordine*, o. c. T. I, p. 84.

(3) P. Flaminio da Parma, *Memorie istoriche* o. c. T. II p. 573, 541 ; T. III, p. 100.

(4) P. S. Gaddoni, I *Frati Minori in Imola* o. c. p. 157 ss.

(5) *Modo di vivere prescritto a Fratelli e Sorelle del T.-O. detto di Penitenza... coll' indulgenze concedute... all'istanza della cong. del sudetto T.-O. eretta in S. Maria d'Araceli di Roma.* Rome, 1762. L'exemplaire que nous avons eu entre les mains porte le nom et les armes de la princesse Livie Altieri-Borghese, ce qui permet de croire que cette princesse était Tertiaire.

(6) P. Angelo Auda da Lantosca O. M. F. Regola del T.-O. dei Penitenti del S. P. S. Francesco, p. 180, Rome, 1665.

Digitized by Google

le Père Ignace Garcia, Fr. Mineur de l'observance, se fit l'infatigable promoteur du Tiers-Ordre. Deux faits suffiront à mettre en relief la fécondité de son apostolat. En 1615, dans l'espace de sept mois, il donna l'habit de la Pénitence à plus de 700 personnes, hommes et femmes. A Lisbonne, il fonda une congrégation qui, en 1644, comptait plus de onze mille Frères et Sœurs (1).

L'élan ne fut pas moindre à Madrid ; il paraît que vers 1689 le nombre des Tertiaires s'élevait à vingt mille (2). Dans la Navarre et les Pays-Bas, le peuple accueillait avec enthousiasme l'appel au Tiers-Ordre. La confraternité la plus ancienne de la Province du Guipuzcoa, celle de Zarautz, fut fondée en 1618. D'autres, comme celles de Berastegi et Segura, furent érigées au commencement du siècle suivant (3).

De même en France, l'Ordre de la Pénitence fut propagé avec zèle par les Fr. Mineurs Observants, Capucins et Réformés. Déjà vers la fin du XVIe siècle, alors que les guerres de religion mettaient à feu et à sang ses plus belles provinces, on vit surgir de nombreuses congrégations de Pénitents, se donnant pour but l'extinction de cette lutte fratricide et le triomphe de la religion catholique. Toutes n'étaient pas agrégées au Tiers-Ordre Franciscain, mais toutes en portaient plus ou moins l'empreinte.

Le roi Henri III les tenait en grande estime et prenait part à leurs processions. Il manifestait à son jeune ami, le prince de Joyeuse, devenu Capucin, son vif désir de connaître le Tiers-Ordre et d'y entrer (4). Au siècle suivant, nombre de nobles et d'ecclésiastiques, dirigés par des maîtres spirituels éminents comme les Pères Joseph, Léonard et Yves de Paris, le P. Charles Rapine, professèrent la Règle de la Pénitence. Parmi les ecclésiastiques Tertiaires, nous nommerons seulement le Cardinal de Bérulle qui introduisit l'Oratoire en France, M. Olier, fondateur de la Société de S. Sulpice, S. Vincent de Paul, fondateur des Lazaristes et des Filles de la charité (5).

(1) *Orbis Seraphicus*. T. II o. c. p. 798.

(2) P. Norbert, *Appendice* à la *Nouvelle vie de S. Yves*, p. 299.

(3) Le journal basque *Euzkadi*, 12 mars 1921 ; *Annales Franciscaines*, T. IX 1921, p. 152.

(4) P. Edouard d'Alençon O. M. Cap. *Notre-Dame de Chartres, le roi de France et les Capucins*, dans les *Annales Franciscaines*, T. XVI p. 881 ss. 932 ss. ; *Pages inédites de la vie du Père Ange de Joyeuse Capucin*, extrait des *Etudes Franciscaines* p. 8, Paris, 1913 ; Anonyme, *Les Pénitents et Frères de Charité* dans l'Almanach catholique français, 1921, p. 254 ss.

(5) *Le Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Franciscaine* des F. M. Capucins, Paris, 1902, indique plusieurs documents sur les congrégations Tertiaires

Digitized by Google

En Belgique, le Tiers-Ordre reprit une vie nouvelle grâce à l'exemple de l'Infante Isabelle et de l'aristocratie. De fait, nous trouvons parmi ses membres les noms les plus illustres de la noblesse des Pays-Bas : de Croy, de Mérode, van de Werve, de Montmorency, d'Arenberg, sans parler des Tertiaires Espagnols et Français résidant en Belgique. Notons toutefois que le Tiers-Ordre n'y revêtit pas le caractère populaire qu'il avait au moyen-âge. Il se recrutait presque exclusivement parmi les classes aisées. Sans doute les pauvres pouvaient entrer dans le Tiers-Ordre comme les autres, mais seulement à titre privé. Ils n'étaient point facilement admis à faire partie d'une confraternité, de peur qu'ils ne tombassent à charge, comme nous le lisons par deux fois sur le registre d'une congrégation Tertiaire de Louvain (1621-1794) (1).

En Angleterre, malgré la persécution, les Frères-Mineurs ne laissèrent pas que de faire connaître le Tiers-Ordre et d'en ouvrir les rangs, dans le plus grand secret, à de courageux fidèles. En Irlande, de nombreux Tertiaires trouvèrent dans la Fraternité Franciscaine un solide appui pour résister aux lois injustes d'Olivier Cromwell (2).

En Allemagne aussi, nous assistons à la renaissance de la vie séraphique au cours du XVIIe siècle, au moins dans les parties où les catholiques jouissaient de la paix et de la liberté religieuse. En Tyrol par exemple, nous voyons le Père Albert de Rasen, capucin, fonder une confraternité à Méran en 1695 ; quelques années après, elle comptait déjà une cinquantaine de membres parmi lesquels on relève des prêtres et des nobles. En 1739, le nombre des Tertiaires soumis à la juridiction des Capucins Tyroliens s'était tellement accru, que le chapitre provincial décida de nommer dans chaque couvent un Père spécialement préposé à leur direction. Dans l'espace de dix ans, de 1740 à

de Mayence, Troyes, Paris et du Croisic... du XVIe au XVIIIe siècle, p. 133 ss. On trouvera aussi des renseignements sur le Tiers-Ordre dans le diocèse de Coutances depuis le XVIIe siècle dans les *Annales Franciscaines*, T. I, p. 362 ss., dans le Var *ibid.* p. 539 ss., p. 652 ss.

(1) H. Petri, *Seraphischen Sterren-Hemel* T. I Instellinghe, Bruxelles, 1692 ; P. Stephanus Schoutens, *Geschiedenis van het voormalig Minderbroedersklooster van Antwerpen*, p. 257, Anvers, 1894 ; P. J. Goyens O. F. M. *Registre de la Fraternité du Tiers-Ordre de Louvain* (des F. M. Réformés) dans *Franciscana*, T. IV, 1921, p. 106, 118, n. 193, p. 124, n. 274. *Ibid.* P. Hildebrand O. M. Cap, *De Belgische Kapucijnen en de Wereldlijke Derde-Orde*, p. 161 ss.

(2) F. Thaddaeus O. F. M. *The Franciscans in England* 1600-1850, p. 20, 79, Londres, 1898 ; *Le Tiers-Ordre en Irlande*, dans les *Voix Franciscaines*, T. XXVIII, 1921, p. 85.

Digitized by Google

1751, 259 Frères revêtirent l'habit de la Pénitence dans la congrégation de Méran (1).

Mais, dès la fin du règne de Marie-Thérèse, certaines mesures vexatoires prises par le gouvernement avaient mis obstacle au développement du Tiers-Ordre dans l'Empire d'Autriche. Le 15 juin 1776, un décret impérial interdit de recevoir de nouveaux membres et ainsi, extérieurement du moins, l'Ordre de la Pénitence était condamné à disparaître (2). Sous Joseph II, la persécution contre les Ordres religieux et les confraternités prit un caractère plus aigu. Refusant le droit d'exister aux associations qui n'étaient pas soumises à son contrôle, il en décida la suppression radicale. C'est ainsi que le 23 septembre 1782 fut aboli le Tiers-Ordre sous quelque forme que ce fût (3). D'après une enquête officielle faite cette même année, dans toute la Province de Brisgau, il n'y avait que 38 Tertiaires (4).

En France, la constitution civile du clergé, qui ne reconnaissait plus ni vœux religieux ni congrégations ecclésiastiques, eut pour conséquence l'abolition des confraternités Tertiaires. Leurs biens furent confisqués en même temps que ceux des couvents. Le martyrologe de la Révolution française contient les noms de plusieurs Tertiaires séculiers qui souffrirent la prison et la mort par fidélité à leur profession Franciscaine. Jean Pick, par exemple, le dernier recteur de la confraternité Tertiaire dirigée par les Capucins de Strasbourg, fut incarcéré à 79 ans pour avoir caché quelques objets appartenant à la congrégation, au lieu de les consigner au commissaire de la République. Parmi les victimes de Carrier à Nantes, nous rencontrons des Tertiaires, désignés comme tels sur les listes des condamnés à mort. Au nord de la France, plusieurs Tertiaires montèrent sur l'échafaud : à Cambrai, au milieu du groupe des Frères-Mineurs conduits à la guillotine, nous saluons une courageuse

(1) P. A. Hohenegger O. M. Cap. *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz* (1593-1893) T. I. p. 669 Innsbruck, 1913.

(2) Tome II du même ouvrage, p. 21, 51, Innsbruck, 1915.

(3) R. Hilmair. *Der Josefinische Klostersturm im Lande ob der Ems* p. 318, 112. Fribourg, I. B. 1907. Dans les Pays-Bas, les confraternités furent supprimées le 10 avril 1786. H. Van der Noot. *Mémoire sur les droits du peuple brabançon et les atteintes y portées au nom de S. M. l'Empereur*, p. 20, aux Pays-Bas, 1787.

(4) H. Franz. *Studien zur Kirchlichen Reform mit besonderer Berücksichtigung des vorder-österreichischen Breisgaus*, p. 172. Fribourg en B. 1908. *Arch. Fr. hist.* T. IV p. 380 ss. 1911. Sur les Tertiaires en Suisse : *Schweizerischer Franziskus-Kalender* pour 1921, *S. Franciskus-Rosen*, 1921 T. X. p. 125.

Digitized by Google

Tertiaire, Rose Jessees, sœur du Père Roch Jessees, ex Ministre provincial des F. Mineurs Récollets (1).

Là où ne sévissait pas la Terreur, la suppression légale des Ordres religieux et des confraternités qu'ils dirigeaient, suppression renouvelée sous Napoléon (10 mai 1810), paralysait pour le Tiers-Ordre toute tentative de relèvement. Pendant de longues années, les forces du Premier Ordre Franciscain demeurèrent dispersées. Quand les Fr. Mineurs purent se reconstituer, c'est-à-dire dans la première moitié du XIXe siècle, ils durent penser d'abord à leur restauration interne, à la mise en état et la construction des couvents ainsi qu'à la formation des Religieux.

Aussi pendant un demi-siècle environ, le Tiers-Ordre, privé de la direction du Premier Ordre, resta stationnaire et isolé ; tandis qu'une association laïque poursuivant des fins bien éloignées de la religion, la Franc-Maçonnerie, accueillie avec faveur par les cours souveraines et protégée par les gouvernements, devenait chaque jour plus nombreuse, et étendait son influence dans le domaine politique et social, au détriment de la foi catholique (2). Mais à peine leur reconstitution interne fut-elle accomplie, les Fr. Mineurs se mirent à l'œuvre pour ressusciter le Tiers-Ordre.

Cette campagne nouvelle en faveur du Tiers-Ordre commença entre 1860 et 1870 et s'étendit rapidement en France, en Italie, en Belgique et en d'autres pays. Pour promouvoir la diffusion du Tiers-Ordre, les Franciscains recoururent à la presse, qui est de nos jours le moyen le plus efficace d'influencer l'opinion publique. Au mois de septembre 1861, parut le premier numéro des *Annales Franciscaines*, publiées par les F. Min. Capucins de France. A la direction de cette Revue fut confiée la *Bibliothèque Franciscaine* créée cinq ans auparavant pour répandre les livres, opuscules et tracts ayant trait aux gloires franciscaines. Après soixante ans d'existence, les *Annales Franciscaines* (le plus ancien des périodiques franciscains) sont aussi vivantes qu'au premier jour, et on peut les considérer à bon droit comme le propagateur modèle du Tiers-Ordre, ardent, actuel, et franchement

(1) Giobbio, *La Chiesa e lo Stato in Francia durante la Rivoluzione*, Rome, 1905 ; Sicard, *Le clergé de France pendant la Révolution T. I, L'effondrement*, Paris, 1912; P. Armel O. M. Cap. *Le dernier recteur de la Fraternité du T. O. des Petits Capucins de Strasbourg* dans les *Annales Franciscaines* T. IX, 1921, p. 89.

(2) O. Dito, *Massoneria, Carbonaria ed altre Società segrete nella storia del risorgimento italiano*, Turin. 1905. P. Duchaine, *La franc-maçonnerie belge au XVIIIe siècle*, Bruxelles.

Digitized by Google

franciscain. Quelques années après, les Fr. Min. Récollets fondaient *l'Année Franciscaine* (1).

Encouragés par l'exemple de leurs confrères français, les PP. Capucins de la Province Lombarde commencèrent en janvier 1870 la publication des *Annali Franciscani*, le premier périodique pour les Tertiaires qui ait paru en Italie. En même temps que *l'Eco di S. Francesco d'Assisi,* fondé à Naples en 1873 par le P. Bonaventure de Sorrente (Mgr Gargiulo, évêque de S. Severo en 1895), les *Annali Francescani* fut pendant de longues années pour l'Italie l'unique organe de diffusion pour le Tiers-Ordre. Les *Annali* au nord, l'*Eco* dans le midi, firent connaître et aimer S. François et sa glorieuse institution par les séculiers qui, de toutes les classes et de toutes les conditions, entrèrent de plus en plus nombreux dans la milice Franciscaine. En même temps, ces périodiques se faisaient les porte-voix éloquents des Tertiaires, des confraternités et de toutes les initiatives (œuvres de bienfaisance, bibliothèques franciscaines, comités de Bonne Presse, Journées et Semaines Franciscaines) qui surgirent du Tiers-Ordre rajeuni.

De même dans les autres pays, dans ces premières années de renaissance franciscaine, apparurent des périodiques franciscains. En Belgique, par exemple, les Fr. Min. Récollets se mirent dès 1867 à distribuer aux Tertiaires une feuille mensuelle en langue flamande appelée : S. Franciscusmaandbriefje(2). Les *Franciscan Annals* des P. Capucins d'Angleterre remontent à 1877. Mais c'est surtout depuis la forte impulsion donnée par Léon XIII au Tiers-Ordre, que les publications Tertiaires virent leur nombre

(1) P. Irénée d'Aulon, O. M. C. *Histoire des F. M. Capucins de l'ancienne Province de France*, 3e p. 1856-1870, p. 16, 155, 173. Rome, 1905; P. Basilio da Bologna O. M. C. *Elenco della stampa periodica dedicata ai Terziarii Franc.* p. 69-70, 1919, Pour le Canada V. : *Annales Franciscaines*, T. p. 643 ss. T. III, p. 304 ss. P. Ernest-Marie de Beaulieu O. M. C. *Le T.-O. de S. François d'Assise*, p. 20. Ottawa, 1921. Pour les États-Unis d'Amérique : *Geschichte von Mount-Calvary, erste Ordensniederlassung der Kapuziner väter in N. Amerika*, p. 214, Milwaukee, 1907. *The Province of S. Joseph of the Capuchin Order in the U. S.* p. 70. New-York, 1907. Pour la Suisse : E. Descloux, *le T.-O. de S. François d'Assise* p. 79 ss. Fribourg, 1913. On trouvera de nombreux documents dans les Actes des Congrès du T.-O. tenus à Reims, Nimes, Toulouse, Bruxelles, Rome, Milan, Cologne etc... Cf. la 3e partie de la *Cronica del Congreso Nacional de Terciarios Franciscanos celebrado en Madrid del 16 al 19 de mayo 1914*, œuvre du P. J. R. Legisima O. F. M., Madrid 1915 ; *Atti del Congresso del T.-O. Francescan del Piemonte* 20. 21 ott. 1920, p. 31 ss. Turin, 1921. Sur le Tiers-Ordre dans l'Hindoustan vers 1855 : *Annales Franciscaines*. T. III, p. 297 ss. T. IV, p. 17.

(2) P. E. Van berlo O. F. M. *L'Ordre des F. Mineurs en Belgique depuis son rétablissement*, p. 431. Malines, 1908.

Digitized by Google

et leur vitalité s'accroître. Parmi les périodiques italiens parus à cette époque, il en est un qui mérite une mention spéciale, c'est *L'Oriente Serafico*, créé en 1889 par les Min. Observants de l'Ombrie. Il serait fastidieux de s'attarder à énumérer les autres. Pour se faire une idée de cette abondance, il suffit de rappeler qu'en une période de 60 ans, de 1860 à 1919, il fut créé en vue de propager le Tiers-Ordre 164 périodiques dont 44 en Italie et 26 en France (1).

Que ces périodiques franciscains, associés à l'apostolat de religieux infatigables comme les Pères Ludovic de Casoria, Antonin de Reschio, Marie-Antoine de Lavaur, Ludovic de Besse, Laurent d'Aoste, Raphaël d'Aurillac, Bonaventure Rossetti, Jocondo de Vaglio, aient contribué à donner un nouveau développement au T. O., les faits sont là pour en fournir la preuve. En Lombardie, par exemple, dans une période d'un peu plus de 13 ans, de 1873 à 1887, les Tertiaires dirigés par les Fr. Min. Capucins passent de 12.000 à plus de 130.000(2). Dans l'Ombrie, la patrie de S. François, le Tiers-Ordre était déchu et oublié, lorsque vers 1870, le P. Antoine de Reschio, O. M. Cap., encouragé par le cardinal J. Pecci, évêque de Pérouse, commença son œuvre de restauration. En 1897, les Fraternités Tertiaires des deux obédiences des Observants et des Capucins étaient au nombre de 114 et comptaient plus de 10.000 Tertiaires (3).

En 1888, les Fr. Min. Capucins dirigeaient 230 confraternités de Tertiaires avec 314.780 membres. La dernière statistique, en date du 31 décembre 1920, accuse 5.116 confraternités avec 989.548 Tertiaires (4). Si l'on y ajoute un million et demi de Tertiaires dirigés par les Fr. Mineurs (5) et ceux qui dépendent des Mineurs-Conventuels et des Tertiaires réguliers, nous arrivons au chiffre respectable de trois millions de Tertiaires, répandus sur toute la surface du globe et appartenant à toutes les classes de la société.

(1) P. Basilio da Bologna, *Elenco* o. c. p. 68 ss. Il faut y ajouter : *Feuilles sacerdotales du Tiers-Ordre*, Mons, Belgique 1914, et *Franziskus-Stimmen*, Paderborn, 1916.

(2) *Numéro extraordinaire* pour le *Cinquantenaire* des *Annali Francescani*, p. 21 ss.

(3) *Archives des F. M. Capucins*. Province d'Ombrie, Tiers-Ordre, Lettre du P. Antonin de Reschio au R^me^ P. Général Nicolas de S. Jean 15 déc. 1871 ; Relation du pèlerinage à Assise des Tertiaires de l'Ombrie et de l'audience de Léon XIII le 24 oct. 1897.

(4) *Analecta Ord. Min. Capuccinorum* T. IV, 1888, p. 285. T. XXXVII, 1921, p. 124.

(5) *Acta Ord. Minorum*. T. XXXIV, 1915, p. 85.

Digitized by Google

Cette diffusion si consolante du Tiers-Ordre prouve tout à la fois l'intensité de la propagande franciscaine, et l'irrésistible attrait qu'exerce sur tous la figure du Séraphique Père. Jamais, comme de nos jours, on n'a constaté un tel mouvement vers le Tiers-Ordre : congrès, semaines et journées franciscaines se succèdent sans interruption. Le doux nom de S. François est sur toutes les lèvres, on l'entend prononcer dans l'enceinte parlementaire comme à l'église, dans les académies comme dans l'intimité du foyer. Le théâtre, sous toutes ses formes, vulgarise l'épopée franciscaine. En 1926, reviendra pour la septième fois le centenaire de la mort de S. François, et déjà à quatre ans de distance, le monde chrétien tressaille d'émotion et d'enthousiasme.

Sans témérité, on peut dire que l'heure présente est une heure franciscaine. C'est l'heure favorable où, au milieu de la corruption des mœurs, de l'amour sans frein des richesses, du déchaînement des luttes fratricides, les bons, à la voix du Pasteur Suprême, tendent leurs mains avides vers l'idéal de pénitence, de charité et de paix prêché par notre Séraphique Père. Aux fils de S. François, du Premier Ordre et du Tiers-Ordre, il appartient de saisir l'occasion, qui peut-être ne se présentera plus aussi belle, et de travailler sans relâche pour que la valeur et les œuvres des Tertiaires correspondent à leur nombre. A eux d'empêcher que le mouvement actuel ne dégénère en pures manifestations extérieures, en un vague sentimentalisme ; à eux de transformer les beaux discours, les vœux sans nombre des congrès, les vagues sympathies, les désirs platoniques et les velléités indécises en saine et solide réalité Franciscaine.

A cet égard encore, le passé nous offre de précieux exemples que nous devons préférer aux nouveautés les plus séduisantes, parce que ceux-ci se rattachent aux plus pures et aux plus authentiques traditions franciscaines. Examinons donc brièvement quelle a été, dans les siècles passés, l'activité du Tiers-Ordre et quelle a été par contre-coup l'influence qu'il a exercée sur la Société.

CHAPITRE VIII.

L'ACTIVITÉ & L'INFLUENCE DU TIERS-ORDRE.

En exposant la Règle primitive du Tiers-Ordre, ses rapports avec le Premier Ordre et le clergé séculier, les diverses phases de son développement religieux, nous avons pu en découvrir

Digitized by Google

l'esprit. Et maintenant que nous en sommes à rechercher quelles ont été les œuvres du Tiers-Ordre, nous le voyons planer au-dessus d'elles avec toute sa plénitude et toute sa puissance.

Tel fut l'esprit, telles furent les œuvres.

L'esprit du Tiers-Ordre fut avant tout un esprit de *sainteté*. La préoccupation capitale de la Règle primitive était la sanctification de ceux qui l'embrassaient. A la sanctification des Tertiaires coopérèrent puissamment les Souverains Pontifes en défendant le Tiers-Ordre contre ses ennemis intérieurs et extérieurs, en l'adaptant à la diversité des temps, en l'enrichissant de faveurs spirituelles surabondantes. Nous y voyons coopérer aussi les Frères-Mineurs par leur direction sage et nettement franciscaine.

L'esprit du Tiers-Ordre ayant été un esprit de sainteté, les œuvres des Tertiaires furent nécessairement des œuvres saintes. Toute l'activité des Tertiaires, durant les sept siècles qui viennent de s'écouler, pourrait se résumer en cette simple phrase : Les Tertiaires se sanctifièrent dans la prière et la mortification, dans l'amour de Dieu et la charité envers le prochain. Que le Tiers-Ordre ait été tout d'abord une école de sainteté, cela résulte sans conteste du développement que n'a cessé de prendre sa vie spirituelle et du nombre extraordinaire de Saints, de Bienheureux, de Tertiaires exemplaires appartenant à tous les rangs de la société, qui édifièrent le monde par leurs vertus.

A côté du Tiers-Ordre de S. François, nombreuses furent au Moyen-Age les associations séculières à but religieux. Le Tiers-Ordre des Humiliés était répandu dans toute l'Italie septentrionale. A l'Ordre des Prêcheurs se rattachaient les Frères de la Pénitence, et puis les Frères et Sœurs de la milice du Christ. En France, en Italie, en Angleterre, on voit se répandre largement les Frères de la Pénitence de Jésus-Christ appelés «Saccati» à cause du sac dont ils étaient revêtus. On pourrait y ajouter les ordres militaires et hospitaliers, les Frères de Lazare, les Frères Pontifes, etc... A Gênes, nous remarquons une association appelée compagnie des *Mondains* (ou plutôt *Séculiers*), destinés à honorer la Passion de N. S. Jésus-Christ. Florence avait ses Sociétés de Marie dont est sorti l'Ordre des Servites. A Sienne florissait la Fraternité des Pauvres de Marie et la Société de la Miséricorde. La Société de la Justice à Bologne jouissait de l'estime générale. Un fait prodigieux, une prédication émouvante, un évènement religieux ou politique, cela suffisait pour faire surgir une pieuse congrégation. Et nous ne parlons

Digitized by Google

pas des groupements professionnels auxquels tous les citoyens devaient s'agréger, ni des compagnies de Flagellants qui parcouraient les villes et les campagnes en temps de guerre ou d'épidémie (1).

Mais aucune de ces nombreuses associations n'a atteint un degré de prospérité comparable, même de loin, à celui du Tiers-Ordre Franciscain. Nul ne compta un si grand nombre de membres éminents parmi des personnes de tout sexe, de tout âge, de toute condition : Papes que l'on peut ranger parmi les plus grands du Moyen-Age et des temps modernes; souverains et hommes politiques modèles, ouvriers et nobles, vierges et veuves, confesseurs et martyrs élevés aux honneurs des autels, en un mot une phalange incomparable de figures hors de pair, qui résument tout ce que l'Eglise dans son ensemble, depuis le XIIIe jusqu'au XXe siècle, a produit de plus grand et de plus humble, de plus sublime et de plus noblement humain, de plus aimable à Dieu et aux hommes.

Cependant l'activité des Tertiaires ne se manifesta pas seulement sur le terrain de la *sanctification individuelle*. *Les œuvres collectives* accomplies par eux portèrent aussi le cachet de la sainteté ! Toutes elles s'inspirèrent du double amour de Dieu et du prochain. Le cri d'angoisse de François « L'amour n'est pas aimé » a trouvé un écho dans le cœur des Tertiaires du monde entier ; et le baiser qu'il donna au lépreux les a inclinés compatissants vers les souffrances de l'humanité.

L'amour de Dieu eut sa manifestation dans les nombreuses églises et chapelles bâties par les Tertiaires, dans leur zèle à célébrer l'office divin et à recevoir les Sacrements. L'amour du prochain eut la sienne dans l'assistance spirituelle et corporelle des malades, des infirmes et des pauvres, dans les œuvres

(1) Bianchi, *Statuto dello Spedale di Siena* au 3e vol. des *Statuti Senesi scritti in volgare nei Secoli XIII e XIV*, Bologne, 1877 ; L. Fumi, *Statuti dell'opera di S. Maria d'Orvieto*, Rome, 1891 ; Passerini, *Storia degli stabilimenti di beneficenza di Firenze* ; E. Filangieri, *Storia della carità napoletana*, Naples, 1875 ; Rinaldi, *l'Istituto della pia casa di misericordia in Pisa*, dans le vol. X des *Studi Storici* de Crivelucci ; Ch. Dejob, *La foi religieuse en Italie au XIVe siècle*, p. 279 ss. Paris, 1906 ; D. Cambiaso, *S. Francesco e il Terz'Ordine in Genova*, o. c. p. 77 ss., Hefele, *Die Bettelorden und das religiöse Volksleben ober und Mittelitaliens im XIII jahrhundert*, p. 67, Leipzig 1910 ; Ratzinger, *Geschichte der Kirchliche Armenjpflege*, Fribourg, 1884, Lallemand, *Histoire de la charité* T. III *Le Moyen-Age*, Paris, 1906 ; H. Van der Linden, *Les Gildes marchandes dans les Pays-Bas au Moyen-Age*, Gand, 1896; Cl. Jannet, *Les grandes époques de l'histoire économique jusqu'à la fin du XVe siècle*, p. 257 ss. Paris, s. d.

Digitized by Google

d'enseignement, de préservation morale et de préparation à la mort, de prières pour les défunts.

Dés le début, les Tertiaires, à l'exemple de leur fondateur, se mirent au service des malades, des indigents, de toutes les infortunes du corps et de l'âme (1). Le Bienheureux Luchesius parcourait le pays avec un âne chargé de remèdes qu'il distribuait gratuitement. Sa présence à elle seule était déjà un soulagement. A l'hôpital construit par elle, sainte Elisabeth de Hongrie soignait avec amour les enfants pauvres qui accouraient à son approche, l'appelant du doux nom de mère. S. Louis, roi de France, fonda plusieurs refuges et hôpitaux dans son royaume, entre autres celui des Quinze-vingts à Paris pour 300 aveugles (2).

A Rome, les Tertiaires séculiers possédaient quatre maisons de charité au moyen-âge ; une maison des pauvres (*domus pauperum*) à côté de S. Maria del l'Orto sur la paroisse de S. Eustache, l'hôpital de S. Etienne le Rond, fondé par S. Etienne, roi de Hongrie ; un hôpital pour les malades pauvres sur la paroisse de S. Maria in Catinari ; une maison pour les Tertiaires indigentes dans le quartier du Champ de Mars (3). A Cortone, dès le temps de sainte Marguerite, les Tertiaires administraient l'hôpital de la Miséricorde (4).

Un de ces hôpitaux est resté célèbre, celui de S. Paul, ouvert par les Tertiaires de Florence sur la place de S. Maria Novella, transféré plus tard au centre de la ville près de l'église de S. Martin, d'où le nom de *bons hommes* de S. Martin donné par le peuple à ces Tertiaires infirmiers. C'était l'hôpital le plus important de la ville, et un hospice de vieillards y était annexé (5). Sans avoir un hôpital à eux, les Tertiaires séculiers de Bologne servaient charitablement les pauvres malades dans les divers établissements de la ville (6).

La première mention de l'hôpital de S. François, administré par les Tertiaires d'Imola, remonte à 1292, et l'on en parle alors comme d'une institution déjà existante. Les Tertiaires en

(1) Bornant le présent essai historique au Tiers-Ordre séculier, nous laissons de côté les innombrables œuvres de charité instituées par les Tertiaires réguliers de S. François.

(2) P. Hilarius Parisiensis O. M. Cap. *Liber Tertii Ordinis* o. c. p. 143 ss.

(3) *Bullar. Franc.* o. c. T. VII p. 158, n. 440, p. 395 n. 1576, p. 528 n. 1433. p. 587 n. 1559, les documents sont du premier quart du XVe siècle.

(4) L. Oliger, O. F. M., *Documenta ad histor. Fraticellorum spectantia*, o. c. p. 182.

(5) *Orbis Seraphicus* o. c. T. II. p. 790. 818 ; *Bull Franc.* T. VII p. 463, n. 1288.

(6) P. Flaminio da Parma, O. M. O. *Memorie istoriche* o T. I. p. 37.

Digitized by Google

conservèrent la direction jusqu'en 1488 (1). Le 14 janvier 1422, une pieuse veuve de Ferrare, nommée Florence Bartolotti de Roboavis, laissait deux maisons aux Tertiaires de sa ville natale à charge d'y ériger, dans un délai de trois ans, un hospice avec chapelle pour les pauvres, et principalement les pauvres âgés, hospice qui devait être toujours rempli (2). Déjà avant 1342, Plaisance possédait un hôpital dédié à sainte Elisabeth, administré par les Tertiaires, dans lequel on soignait les sœurs et les pèlerines pauvres. La confraternité était aussi propriétaire de maisons qu'elle louait à un prix modeste aux confrères besogneux (3).

A Modène, les Tertiaires secouraient les pauvres honteux de condition élevée, quêtant par la ville, et administrant les biens laissés pour cette destination par les bienfaiteurs. En 1406, l'évêque Nicolas Bojardi leur permit de faire publiquement la quête dans l'église de S. Geminiano au bénéfice de ces pauvres (4).

A Carpi, les Tertiaires servaient à l'hôpital des pauvres mendiants. Dès 1238 les Tertiaires de Reggio-Emilia visitaient les pauvres à domicile, et ouvraient un dispensaire et un dépôt de vivres gratuits auxquels tous, laïcs, clercs et religieux pouvaient recourir (5).

A Brescia, du sein de la congrégation tertiaire sortit une institution providentielle de charité : *la maison de la miséricorde* (*domus misericordiae*), hôpital destiné à recevoir tout à la fois les mendiants et les infirmes (6). En 1700, les Tertiaires de Gênes, dirigés par les Fr. Min. Capucins, soignaient les malades et les soignent encore aujourd'hui à l'hôpital de maladies chroniques et à celui de Pammatone (7).

Hors de l'Italie, les Tertiaires se consacrent de même aux œuvres de charité. En Espagne, la reine Jeanne, voulant remercier Dieu des grâces accordées à son mari Henri et à son fils

(1) P. S. Gaddoni, O. F. M. *I Fr. Minori in Imola*, o. c. p. 154 ; *Documenta ad historiam trium Ordinum* o. c. p. 127 ss. Bien qu'exempts des charges publiques, les Tertiaires d'Imola étaient préposés à la voirie et à l'administration des moulins communaux. — *I F. Minori in Imola* o. c. p. 155, 244.

(2) *Bullav. Franc.* T. VII. p. 567, n. 1511.

(3) P. Flaminio da Parma o. c., p. 196 ss.

(4) *Ibid.* T. II. p. 64.

(5) Bordoni, *Chronologium Fratrum et Sororum Tertii Ordinis S. Francisci*, p. 114, Parme 1668; C. Sacconi, *I Francescani in Reggio*, p. 17, Reggio-Emilia 1921.

(6) P. Guerrini, *Archiv. Franc. Hist.*, T. I, 1908, p. 546 560.

(7) D. Cambiaso, o. c. p. 157.

Digitized by Google

Jean, roi de Castille et de Léon, avait fait construire un hôpital à Villafranca au diocèse de Burgos (1409). A qui en confia-t-elle la direction ? A une zélée tertiaire, Béatrice Martini (1). Dans les Asturies, l'hôpital de Sainte-Marie-Madeleine de Ceresal appartenait aux Tertiaires.

En France, Guy de Joinville fondait, en 1230, à Paris une confraternité de Tertiaires infirmiers (2). Dans les Pays-Bas, à Anvers par exemple, les Tertiaires avaient, au moyen-âge, une part prépondérante dans la direction des hospices, refuges et hôpitaux, comme dans la distribution des aumônes aux prisonniers et aux pauvres. On leur avait confié l'hôpital St-Julien, et la maison de Notre-Dame où l'on recueillait les offrandes pour les pauvres (3).

Mais l'assistance des malades et des infirmes n'absorbait pas exclusivement l'activité des Tertiaires; ils s'adonnaient aussi de tout leur cœur aux œuvres spirituelles et morales de charité. A Plaisance, les Tertiaires appelées Sœurs repenties remettaient dans la bonne voie les pauvres créatures égarées (4). La reine Sanche de Sicile, Tertiaire, devenue Clarisse après la mort de son mari le roi Robert, fonda à Naples les monastères de Sainte-Marie-Madeleine et de Sainte-Marie-Egyptienne pour y recueillir les femmes arrachées au vice (5).

A Mons, en Belgique, nous voyons les Tertiaires donner l'enseignement gratuit à quarante enfants pauvres (6). Un prêtre français, tertiaire zélé, Jean Robert, accompagne à Cologne ses compatriotes que la guerre et la misère ont chassés de leur patrie, et il exerce son ministère au milieu d'eux. Martin V lui accorde les facultés les plus amples, afin que son apostolat puisse produire des fruits abondants (1427) (7). Cà et là, les Tertiaires s'adonnent à la préparation des jeunes gens au sacerdoce. Nous entendons Jean d'Alphonse, devenu chanoine de Coimbre, rappeler avec reconnaissance qu'il a été élevé par les Frères du

(1) *Bullar. Franc.* T. VII, p. 362 n. 1048 ; p. 368, n. 1070.

(2) P. Hilarius Parisiensis, *Liber Tertii Ordinis*, o. c. p. 145.

(3) J. Vannérus, *Documents concernant le T. O. à Anvers et ses rapports avec l'industrie drapière* (1296-1572) p. 70, Bruxelles, 1910.

(4) P. Flaminio da Parma, *Memorie istoriche* o. c. T. III p. 196.

(5) *Liber conformitatum*, *Anal. Franc.* T. IV, 1906, p. 291, 359 ; Atturus a Monasterio o. m. rec. *Martyrologium Franciscanum*, 28 Juillet § 58, p. 333. Paris, 1653.

(6) E. Mathieu. *La maison de Borgne-Agace et le monastère des Pauvres Claires à Mons* p. 12. Bruxelles, 1888.

(7) *Bullan. Franc.* T. VII, p. 669, nes 1747.

Digitized by Google

Tiers-Ordre de S. François (1406) (1). A Pamiers, en France, nous trouvons réunis dans la même maison quinze jeunes gens « Serviteurs de Dieu » (Domino famulantes) qui, sous la direction de prêtres tertiaires, se préparent au service des autels (1404)(2).

Enfin les Tertiaires eurent aussi leur part dans l'apostolat parmi les infidèles. Le Bienheureux Raymond Lulle, tertiaire, consacra durant quarante années à la conversion de l'Orient toute l'ardeur de son cœur et toutes les ressources de sa prodigieuse intelligence. Au cours de ses voyages, il enseignait dans les couvents les langues orientales aux futurs missionnaires, il intervenait dans les Chapitres Généraux afin de pousser les supérieurs à promouvoir les missions, il écrivait aux souverains, exhortait les Papes et les invitait tous à unir leurs efforts pour la conquête spirituelle de l'Orient. Grâce à ses instances, le concile de Vienne décréta la fondation de cinq collèges pour les langues orientales (1312). Mais non seulement il écrivit et parla en faveur des missions, il eut encore l'honneur de mourir pour une cause qui lui était si chère. Découvert à Tunis par les Sarrazins, il mourut lapidé par le peuple auquel il apportait le don de la foi (3). Dans la *Societas peregrinantium propter Christum,* fondée pour répandre l'Evangile dans l'Europe orientale, le Tiers-Ordre comptait probablement de nombreux membres (4).

Dans le passé l'activité des Tertiaires fut donc essentiellement sainte, charitable, apostolique (5). Du caractère de cette activité

(1) *Ibid.* p. 195, n. 520.

(2) *Ibid.* p. 331, n. 972.

(3) M. André. *Le B. Raymond Lulle,* p. 68 ss. Paris, 1900.

(4) D. de Gubernatis. *O. M. Obs. Orbis Seraphicus,* T. V. p. 22. Rome, 1689; *Bullar. Franc.* T. VII, p. 89, n. 268; *Archiv. Francisc. historic.* T. V, 1912 p. 800.

(5) A ce caractère religieux de l'activité du Tiers-Ordre dans le passé se rattachent merveilleusement les recommandations faites par S. S. Benoît XV à l'Association Sacerdotale du Tiers-Ordre de Rome, reçue par lui en audience le 4 mai 1921. Il y avait là environ 60 prêtres Tertiaires, la fleur de la prélature romaine : dignitaires de la cour pontificale, officiers de la secrétairerie d'État, des Congrégations et du Vicariat, réunis autour du Pape leur ex-Ministre. Que leur expose-t-il ? Un programme d'action religieuse et sociale ? Non. Que leur demande-t-il ? Des discours ? Des publications scientifiques ? Des congrès avec de complaisants rapports dans la presse ? Rien de tout cela. Il leur demande la grande vertu évangélique : la charité avant tout pour les pauvres et les faibles. Avec une intuition toute séraphique, il leur recommande deux œuvres qui rentrent parfaitement dans la tradition du Tiers-Ordre : l'assistance des prêtres malades et le catéchisme aux enfants pauvres. Comprenant pleinement l'idéal franciscain, il sait que la véritable action franciscaine ne s'exerce point par des manifestations tapageuses, mais par les œuvres de charité et d'apostolat parmi les pauvres et tous ceux qui souffrent de l'âme et du corps.

Digitized by Google

on peut déduire facilement quelle influence ils exercèrent sur la société : *ce fut une influence nettement religieuse.*

Dans la lutte des Papes contre l'hérésie et l'usurpation, ils se levèrent pour leur défense, non par l'action politique ou militaire, mais par la prière, l'obéissance, le dévouement filial.

Observant fidèlement leur Règle, ils ont efficacement contribué à apaiser les discordes civiles, et à rétablir la charité fraternelle par la réconciliation des partis.

Mais surtout, les Tertiaires ont ranimé la foi et restauré les bonnes mœurs par l'exemple de leur vie sainte et mortifiée.

Cette influence religieuse eut son prolongement dans la vie politique, sociale et économique. Les Tertiaires vraiment dignes de ce nom étaient nécessairement bons pères de famille, citoyens exemplaires, patrons justes, ouvriers consciencieux. Quelle que fut leur situation, l'exemple de leurs vertus privées et publiques exerçait une salutaire action sur leur milieu et acquérait par le fait même une signification et une valeur sociales (1).

Mais l'extension de cette influence sur le terrain politique et social ne l'a jamais amené à se muer en un instrument de parti, ni en une école de réformes économiques. Il est demeuré toujours, exclusivement, *une école de perfection évangélique.* Le secret de sa force et de son influence dans le passé réside tout entier en ce qu'il a travaillé uniquement à la *sanctification de ses membres.*

Grâce à la sage intervention des trois derniers Papes et à la direction du Premier Ordre, la nature, le but, l'activité du Tiers-Ordre sont demeurés aujourd'hui ce qu'ils étaient dans les siècles passés. Comme l'Evangile qu'il veut rétablir au milieu du monde, comme l'Eglise dont il est l'avant-garde, le Tiers-Ordre est essentiellement catholique dans sa mission comme dans son extension. Aujourd'hui comme autrefois, son esprit et ses œuvres doivent embrasser la société tout entière sans distinction de classe ou de parti, et y promouvoir le règne de Jésus-Christ par la pratique des vertus évangéliques (2).

Aujourd'hui plus que jamais le monde a besoin de Saints.

(1) A. Lismond, O. F. M. *Godsdienstige en maatschappelijke invloed der Derde-Orde,* Turnhout, 1908 ; *La mission sociale du T. O. de S. François* dans la *Civiltà cattolica,* février 1921. p. 301.

(2) La nature et la mission du Tiers-Ordre dans la société contemporaine ont été magistralement exposées par le R^me^ Père D. Freming O. F. M.. au Congrès International du Tiers-Ordre tenu à Rome le 25 sept. 1900. Cf. *Analecta O. M. Capucin.* T. XVI, 1900 p. 367 ss.

Digitized by Google

Plus que tout autre association séculière, le Tiers-Ordre est capable de lui en donner parce qu'il a précisément pour but, non pas la diffusion d'une dévotion particulière ou de quelque théorie politique ou sociale, mais la sanctification de l'individu dans la vie privée et publique.

S'il reste fidèle à ce glorieux idéal, le Tiers-Ordre, appliqué aux temps modernes, amoureusement assisté par le Premier Ordre sous la conduite vigilante du Suprême Pasteur, couvrira encore une fois le monde égoïste et sensuel d'une floraison bienfaisante de Saints, il le réchauffera par l'étreinte ardente de sa charité, il transformera encore aujourd'hui en réalité triomphante le vœu passionné du Séraphique Père :

Soit aimé l'amour dans la paix et le bien !

(A suivre.)

P. FRÉDÉGAND
O. M. C.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS

(Suite)

LE P. JOSEPH, MAITRE DES NOVICES AU COUVENT DE MEUDON (1604-1605).

Le P. Joseph fut un maître de philosophie éminent (1), qui aurait certainement rendu son enseignement célèbre, s'il avait pu le continuer. Malheureusement la débilité naturelle de ses yeux (2) et la fatigue occasionnée par les lectures assidues qu'exigeait le professorat, allaient mettre sa vue en danger. On ne lui demanda ses leçons qu'un an. Au reste, les nouvelles fonctions qu'on lui confia ne témoignaient pas moins l'estime extraordinaire que ses supérieurs avaient pour lui. Le 4 juin 1604, ils l'envoyèrent au couvent de Meudon, avec le titre de vicaire du Père Gardien et la charge de maître des novices (3), lui encore novice cinq ans auparavant! C'était d'ailleurs lui confier deux charges pour une. Car le gardien, nommé en même temps que lui, ne pourrait que très rarement résider au couvent, de 1604 à 1606 (4).

En effet, des religieuses Clarisses d'Italie, dites Capucines (5), avaient été demandées en France par Louise de Lorraine, veuve

(1) Voir dans la *Revue des Facultés Catholiques* d'octobre 1912, notre chapitre VI, intitulé *Un Capucin thomiste*.

(2) LEPRÉ-BALAIN, *Vie du P. Joseph*, II, 17.

(3) Ibid.

(4) *Manuel de la Province de Paris*, à l'usage du P. Dominique de Paris. Ms. 1767, Bibl. Nat.

(5) Voir dans les *Études Franciscaines*, t. XXV, n° 146, février 1911, un article qui a pour titre *Les Clarisses Capucines de Paris* (1602-1792). Cf. Henri MARTIN : *Histoire de France*, t. XI, p. 89 note. — Ces Clarisses Capucines furent fondées à Naples en 1538 par Marie Laurence Longo. Elles suivaient la première règle et les constitutions de sainte Colette ; elles observaient les cérémonies, usages et coutumes des Capucins.

Digitized by Google

de Henri III (1) ; le 8 juin 1602, des lettres royales avaient autorisé leur établissement à Paris (2) ; en septembre 1603, une bulle de Clément VIII les avait reconnues sous le nom de Filles de la Passion (3), et la duchesse de Mercœur (4), qui leur faisait construire un monastère au faubourg Saint-Honoré (5), les avait provisoirement installées au faubourg Saint-Antoine, dans la maison de la Roquette, où, du 14 juillet 1604 au 19 août 1606, jour de leur établissement définitif dans leur couvent, devaient leur être procurées du dehors une formation très particulière et une direction très suivie. Cette charge avait été imposée par le pape aux Capucins (6), et ce soin confié par eux au nouveau gardien du couvent de Meudon, le P. Jérôme de Rouen, qui, pour satisfaire aux exigences de ce multiple ministère, aurait à franchir chaque jour une longue distance et à passer la plus grande partie de son temps loin de ses religieux. Dans ces conditions, la garde du couvent incombait au vicaire (7).

(1) Louise de Lorraine (30 avril 1554-29 janvier 1601) était la fille de Nicolas de Vaudemont et de Marguerite d'Egmont. Elle épousa Henri III le 15 février 1575. Comme elle avait édifié par sa sainteté la cour de Lorraine, elle édifia celle de France, cour très corrompue et très perverse, dont, nous dit un de ses historiens, elle fit « un séminaire de dévotion ». On sait que Henri III aimait et protégeait très particulièrement les Capucins. C'était sans doute que ces religieux venus d'Italie étaient chers à Catherine de Médicis. C'était vraisemblablement aussi que Louise de Lorraine affectionnait grandement tout l'ordre de S. François.

(2) Louise de Lorraine voulait que le monastère des Capucines fût établi à Bourges. Henri IV ne le permit pas.

(3) Cf. *Première Règle des Religieuses de sainte Claire*, Paris, 1605.

(4) Louise de Lorraine en mourant avait chargé son frère Philippe de Lorraine, duc de Mercœur, de fonder à Bourges un monastère de Capucines, où elle voulait être enterrée, « afin, disait-elle, d'y être morte, ne pouvant y être vive ». Mais le duc de Mercœur mourait le 19 février 1602. Marie de Luxembourg, sa veuve, prit soin de cette fondation, à quoi elle fut fort encouragée par le provincial des Capucins, le P. Ange de Joyeuse, dont le frère, le duc Anne de Joyeuse, avait épousé Marguerite de Lorraine, sœur de Louise de Lorraine et du duc de Mercœur.

(5) La duchesse de Mercœur acheta, en vue de le transformer en monastère, l'hôtel de Retz, appelé communément l'hôtel du Perron, situé au faubourg Saint-Honoré, tout près du couvent des Capucins, entre la rue Neuve-des-Petits-Champs et le boulevard. Le 29 juin 1604, elle posa, au nom de Mme Élisabeth, fille aînée du roi, la première pierre du monastère. Les travaux de construction durèrent deux années.

La chapelle renfermera les mausolées de Louvois, du duc de Créqui, de Mme de Pompadour.

Après 1789, le couvent sera changé en l'hôtel des monnaies et l'hôtel du timbre, et le jardin deviendra public. Sous l'Empire, on y ouvrira la rue de la Paix.

(6) Les Capucins auraient voulu écarter cette charge, mais Clément VIII la leur imposa.

(7) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 17. — Cf. les *Annales des Capucins*, ms., pp. 591 et 611.

Digitized by Google

Le P. Joseph l'accepta résolument. Mais il ne voulut pas que ce surcroît de travail causât le moindre détriment aux novices, plus spécialement confiés à sa direction. C'est une œuvre bien délicate que celle qui a pour but de former par la parole et par l'exemple les novices à la vie religieuse, de faire prendre à leur âme, avec ce premier pli qui ne s'efface jamais, les habitudes les plus fécondes pour le bien, de leur insinuer l'esprit surnaturel qui devra animer toutes leurs forces, et de leur mettre au cœur le désir efficace de correspondre à toutes les grâces d'une vocation privilégiée. Des premiers soins donnés à ces jeunes plants dépendent tous les fruits de l'avenir. Le P. Joseph, qui le savait, ne négligea jamais rien, qui pût avancer les âmes dans les voies de la perfection séraphique.

Dès l'abord, il apparut à ses novices « comme un saint homme ». C'est ce qu'écrivit l'un d'eux à Lepré-Balain, qui transcrit ses propres paroles. « Lorsqu'il nous fut donné à Meudon, dit ce témoin fidèle, pour y faire la charge de maître des novices, laissant la philosophie qu'il enseignait à Paris, il apprenait plutôt aux étudiants la perfection séraphique que cette science querelleuse, tant il avait l'esprit élevé et uni à Dieu. Il était si fort détaché de soi-même et de toutes choses créées, qu'il semblait un séraphin » (1).

Il sut assurer à ses novices le bienfait de l'exemple. « Dieu, dit-il, dans son *Instruction du Père Maître aux Novices,* veut que le Père maître, pour donner crédit à ses paroles, change sa vie médiocre et coulant dans le train commun en une vie plus courageuse, qu'il fasse une guerre sanglante à soi-même, et, comme un chef de bande, qu'il marche à la tête de ses soldats, tout le premier dans les combats spirituels (2) ». Ce que le P. Joseph demande aux autres, il le pratiqua d'abord lui-même. « Le premier et le dernier partout », nous dit Lepré-Balain, il fut fidèle aux moindres observances de la règle, à toutes les pénitences publiques et privées ; il fut tellement dur à lui-même que, malgré la faiblesse de sa santé, il ne se contenta pas des jeûnes ordinaires de son ordre, mais voulut imiter son séraphique Père et faire comme lui sept carêmes par an (3).

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 17.

(2) Cf. l' *Introduction à la Vie spirituelle par une facile Méthode d'oraison*, où, dans le premier traité, le P. Joseph donne cette *Instruction du Père Maître aux Novices,* éd. 1626, p. 28.

(3) De ces sept carêmes, le premier commençait à l'Épiphanie et durait quarante jours ; le deuxième était celui de l'Église ; le troisième comprenait les quarante jours

Digitized by Google

Le P. Joseph se mortifiait pour l'édification de ses novices. Il se dépensait pour leur instruction. Lepré-Balain nous apprend encore qu'il leur prodiguait ses exhortations et ses conférences bien au delà des exigences de la règle. Il en faisait tous les jours (1). En effet, aux yeux du P. Joseph, ce n'était assez « d'aucun de ces formulaires que le Père maître se contente quelquefois de donner et le novice de lire » ; ni « de Coster, ou de quelque autre miroir de confession » ; ni « de contrition telle que partout elle est écrite dans les livres » ; ni « d'un Bellintani, Bruno, ou quelque autre méthode d'oraison ». Avec grande sagesse, le P. Joseph n'avait que très peu de confiance en l'efficacité des manuels, pour la formation des âmes, s'ils n'étaient interprétés, vivifiés par le Père maître. C'était moins « par la lecture » que « par l'éclat de la vive voix » qu'il voulait apprendre à ses novices les principes de la vie religieuse (2).

Sans doute il leur recommandait ses livres préférés, qui lui aidaient beaucoup, « Isaïe, le *Cantique des Cantiques*, l'*Évangile* de S. Jean, S. Paul partout, S. Denis spécialement aux *Noms divins* et en la *Mystique Théologie*, S. Augustin en ses *Confessions* et *Soliloques*, S. Bernard *sur les Cantiques* et en plusieurs autres traités, et, entre les modernes, Rusbrock, Harphius, Blosius, la *Vie et Chronique de S. François*, Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, et autres plus récents ». Mais, disait-il, « ce ne sont pas viandes que le Père maître doive donner au novice telles qu'il les prend ». Il sait imiter « la nourrice, qui ne vit pas de lait, mais de viande solide, et ne laisse pas de la réduire à cette douce et facile liqueur pour la verser sans peine dans la bouche de l'enfant. C'est en quoi gît la facilité du style que doit tenir le Père maître, s'étudiant de se faire tout à tous et de se proportionner à la capacité de ses disciples, leur donnant toujours un vrai suc d'une mâle et vigoureuse dévotion, mais détrempée, qui plus, qui moins, dans l'adoucissement et accommodation de ses paroles, selon la portée de chaque esprit, qu'il doit informer en particulier, spécialement quand il commence ou qu'il est des plus tardifs, afin que le maître ne laisse

qui précédaient la Pentecôte ; le quatrième commençait peu après et durait jusqu'à la fête de S. Pierre ; le cinquième allait du 30 juin à l'Assomption ; le sixième du premier septembre à la S. Michel, et le septième de la Toussaint à Noël. (Cf. Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 17).

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18.

(2) Le P. Joseph, *Introduction à la Vie spirituelle*. pp. 16. 17, 18, 19, 97.

Digitized by Google

en arrière les plus retardés, ni aussi que pour eux il manque de proposer en général une instruction solide (1) ». C'est le devoir de tous les maîtres d'adapter la doctrine aux dispositions et aux facultés de leurs disciples. Le P. Joseph le savait.

Il savait également que, en matière de morale surtout, aucun livre n'est complet, et qu'il appartient aux maîtres d'en combler les lacunes. « Il ne suffit, dit-il, de se contenter à la légère de mettre une méthode en la main du novice, sans lui donner entrée en cette méthode par quelques enseignements de vive voix et l'avertir de difficultés qui arrivent diversement aux uns et aux autres selon les divers naturels, sur lesquels Satan sait bâtir à propos ses tentations diverses, soigneux et excellent Père maître du sens et de la nature. Or il n'y a point de livre au monde qui traite en particulier de tous les traits et ruses de guerre, et il faut que le Père maître imite le maître d'escrime, qui ne se contente pas seulement de mettre les armes en la main de son disciple et de lui dire qu'il s'exerce avec les autres comme il pourra; car ainsi il ne saurait rien que par hasard et même il prendrait des habitudes de mauvaise grâce, qu'il serait difficile de lui ôter. Il faut donc que le maître lui forme la posture, lui apprenne sa démarche, comme il faut dénouer le poignet, avancer le bras et le pied, prendre le temps, et tous ces autres fatras, qui pourtant enseignent de conserver sa vie et tuer l'ennemi. C'est là le premier soin du maître d'escrime seul à seul avec l'écolier. Secondement, il donne des préceptes généraux à tous en pleine salle, résout des doutes communs, et sur le champ (les uns contre les autres) leur fait pratiquer ses préceptes. Tiercement, comme il en voit quelqu'un plus avancé, capable de signaler son école, et de le mettre en crédit, il lui apprend derechef en secret quelque tour de maître et rare souplesse du métier. Ainsi le directeur spirituel, qui doit donner à son novice l'art du salut et de la victoire contre ses adversaires, s'il

(1) Le P. Joseph *Introduction à la Vie spirituelle*, pp. 29-31. — Cette théorie du P. Joseph, appropriant la forme de l'enseignement à la diversité des esprits, est connue de tous les vrais professeurs. Cicéron, qui fut lui aussi professeur, professeur d'éloquence, l'a formulée dans des termes bien semblables a ceux du P. Joseph. Il nous dit en en effet : « *Si quem nunc plane rudem institui ad dicendum velim, his potius tradam assiduis uno opere eandem incudem diem noctemque tundentibus, qui omnes tenuissimas particulas atque omnia minima mansa, ut nutrices infantibus pueris, in os inserant. Sin sit is, qui et doctrina mihi liberaliter institutus, et aliquo jam imbutus usu, ei satis acri ingenio esse videntur, illuc eum rapiam, ubi non seclusa aliqua aquula teneatur, sed unde universum flumen erumpat* ». (*De oratore*, II, 39). En tout cela, le P. Joseph pensait comme Cicéron.

Digitized by Google

n'observe de suite ces trois points du tireur d'armes, il se met au hasard de rendre ses apprentis malhabiles pour jamais (1) ». Pour éviter pareil malheur, « le Père maître, dit le P. Joseph doit, semblable au bon Pasteur de l'Évangile, connaître tous ses moutons *nominatim*, savoir l'intérieur de chacun, discerner le trait par lequel Dieu les tire, leur aider à y correspondre jour à jour par une suite de progrès réglée et permanente (2) ». Autrement, ne discernant son novice que de l'extérieur, au lieu de le conduire à Dieu, « il le chargerait en vain de disciplines et autres mortifications, comme si, dit-il, on chassait un âne sur le pendant d'un rocher, par un chemin inconnu à l'un et à l'autre (3). »

Ainsi le P. Joseph formait ses novices, tirant d'un enseignement tout personnel ce qui convenait à chacun d'eux. Au prix de quel travail ! nous l'imaginons facilement. Il faisait davantage encore. Pour assurer à ses leçons un effet plus durable, il en écrivait des résumés, qu'il remettait à chaque novice. Un de ces résumés est parvenu jusqu'à nous, sous le titre d'*Abrégé de la vie spirituelle* (4). Cet *Abrégé* est écrit en vers et comprend trente-six quatrains. Il est tellement réduit qu'il nous paraît obscur. Mais les auditeurs du P. Joseph pouvaient y trouver un mémorial suffisant, et le P. Joseph ne visait pas à autre chose. Aussi sommes-nous tout à fait de l'avis de Lepré-Balain, qui en appréciait plus le contenu que la forme (5). La vie spirituelle y est présentée comme la vraie vie. Elle consiste dans l'entier dépouillement de soi-même. Son modèle est la nudité de Jésus-Christ sur la croix. Son principe, l'humilité; elle est cachée avec Jésus-Christ en Dieu. Elle a trois degrés; elle est purgative,

(1) Le P. Joseph, *Introduction à la Vie spirituelle*, pp. 97-99.

(2) Le P. Joseph, *Introduction à la Vie spirituelle*, p. 104.

(3) Le P. Joseph, *Introduction à la Vie spirituelle*, p. 105.

(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 17, nous dit que le P. Joseph composa cet *Abrégé* « exprès pour l'envoyer à sa mère ». Il est vrai que le P. Joseph enverra à sa mère tous ses écrits spirituels, mais il aura toujours aussi, en vue, comme ici même, l'intérêt d'autres lecteurs, et d'abord celui des âmes par lui dirigées. C'est pour elles sans doute que certaines copies furent produites, où chaque quatrain était accompagné d'une explication en prose. Cf. dans un ms. du Calvaire d'Angers, les *Poésies du P. Joseph*, à la suite des Épitres générales et particulières de l'auteur aux Pères de son ordre ».

(5) Une seule strophe mérite d'être citée :

On dit bien vrai. Le borgne veut tout voir,
Et le boiteux qui se traîne à potence,
Courir partout. O mortelle impuissance !
Tu veux tout faire, et ne peux te mouvoir.

C'est bien, mais c'est trop peu.

Digitized by Google

illuminative, unitive. La vie purgative consiste en la mortification des sens extérieurs : vue, toucher, odorat, goût, ouïe. La vie illuminative retire l'âme en son intérieur, où Dieu lui découvre de plus en plus les secrets célestes. Ce progrès demande la mortification des passions et des sens intérieurs, qui sont le sens commun et l'imagination. A l'approche de la vie unitive, l'âme apprend insensiblement de Dieu à suspendre par la simplicité de son trait unitif la multiplicité des actes de l'entendement et de l'affection ; par le saint repos et la cessation des actes de nature elle donne lieu à l'opération de la grâce en sa plénitude. Elle entre dans la connaissance et la pratique du véritable anéantissement. Elle comprend que notre faux être peut seul empêcher l'opération de Dieu en nous ; notre faux être, c'est-à-dire une activité superflue qui s'exerce en la recherche des satisfactions naturelles et s'appuie sur les sens. En effet, la vie unitive ne rend pas l'âme paresseuse, elle la soumet seulement au trait et à la volonté de Dieu, au point qu'elle ne s'oppose et ne contredit à son saint vouloir non plus qu'avant notre création. L'âme agit dans le trait unitif, mais son acte est un acte simple. de tranquille amour et consentement à tout ce qui plaît à Dieu. Donc l'âme ne doit pas mélanger au pur amour divin l'impure recherche de soi-même. Il faut que le « moi » décroisse comme S. Jean-Baptiste, pour que Dieu croisse en nous ; qu'il se laisse mener par la main comme S. Paul en Damas et guider par le bon Ananias, son directeur. De la sorte la réunion des puissances de l'âme en l'acte simple du fond de l'esprit met autant que possible en nous la ressemblance de la Trinité, dont les trois personnes sont unies en la simplicité d'une seule nature.

Voilà bien la « solide instruction » que le P. Joseph demandait au Père maître. Il voulait aussi que le Père maître fût pénétré de l'excellence de la vocation séraphique, afin d'en pénétrer les autres et, comme il disait, « de les embraser de l'amour de la croix, de les faire tourner vers l'oracle du crucifix, pour consulter les exemples du Sauveur crucifié en toutes leurs pensées, paroles et actions ». A ses yeux, les Capucins étaient « les pages d'honneur de Jésus-Christ et comme ses soldats d'élite, pour tenir les premiers rangs aux jours des batailles et des assauts. La seule foi était pour les chrétiens vulgaires, et l'honneur de la souffrance était mis en réserve pour un présent exquis aux chers amis, tels que sont par prééminence les vrais Frères-Mineurs, qui portent le privilège de cette faveur imprimé

Digitized by Google

dans les lettres patentes des stigmates de leur saint Père » (1). Rien ne rendit jamais le P. Joseph si éloquent que l'amour de la souffrance et de la croix. Cette passion fut l'âme de toute sa vie. Nous avons vu déjà en quels termes enthousiastes il en parlait à sa mère (2). Il paraît bien qu'elle ne l'animait pas moins dans les conférences « toutes divines » qu'il donnait à ses novices, puisque les anciens Pères n'en voulaient perdre aucune, que le Père gardien lui-même, toutes les fois que ses obligations extérieures le laissaient au couvent, ne manquait jamais de les venir entendre, toute autre affaire cessante, et que le jour où le Père provincial fit sa visite, presque tous les novices réclamèrent de lui la faveur « d'être appelés aux royaumes étrangers, pour y chercher la palme du martyre » (3).

Comment, en effet, ces jeunes novices, au cœur tout plein de l'amour de Dieu, auraient-ils pu résister à la vive parole de celui qui a écrit, sur l'esprit apostolique des Frères-Mineurs, ces pages d'une éloquence aussi enflammée ?

« A peine notre ordre était né, dit-il, qu'ils voulaient tous mourir, et non seulement ils voulurent, mais ils coururent par le monde au dessein du martyre. Douze pauvres Frères-Mineurs embrassent tout le monde. Si leurs pieds n'allèrent pas partout, au moins partout s'étendit leur renom, et leurs effets en plusieurs lieux. Les mécréants de l'Afrique et de l'Asie, les Sultans et les Saladins furent étonnés par la vue de S. François et de ces chrétiens encouragés.

« Ce n'est pas que je mette toute notre gloire à acquérir à Dieu des peuples nouveaux (ce qui dépend de mille circonstances), me souvenant du sage Auguste, lequel, sur ce que jadis Alexandre était en peine à quoi il pourrait s'occuper, quand il aurait conquis tout l'univers, disait que ce prince semblait n'avoir pas bien su ce secret d'Etat, qu'il n'y a moins de peine et de gloire à conserver qu'à conquérir, combien qu'il est bien vrai qu'alors ce sera la preuve d'une forte conservation et d'une république bien réglée au dedans, lorsque, avec Jacob, nous pourrons dire à nos enfants, ainsi qu'il dit à Joseph en mourant : Outre la portion de tes frères, je te donne un héritage que j'ai gagné sur l'Amorrhéen à la pointe de mon épée et de mes flèches, c'est-à-dire de mes prières et intérieurs exercices. Prions donc et acérons les flèches de nos oraisons dans la trempe de nos

(1) Le P. Joseph, *Introduction à la Vie spirituelle*, pp. 10-11.
(2) Cf. *supra*, chapitre v. *Le profès au séminaire de Rouen.*
(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 17.

Digitized by Google

larmes, sueurs et fatigues, et de notre sang, s'il est besoin, afin que, si ce n'est pas à nous que le sort divin est réservé de la conquête de tant d'athées, hérétiques et infidèles, au moins nous ouvrions la porte à nos neveux pour entrer dans cette carrière d'honneur.

« Que si, en vérité, nous leur ouvrons la porte, il sera difficile que nous n'ayons nous-mêmes envie de prendre place dans ce champ de bataille, et que de loin l'éclat de cette gloire ne rayonne à nos yeux et n'échauffe nos cœurs. Aussi Jacob ne se contenta pas de montrer du doigt et de laisser cette proie à Joseph, pour être acquise à ses dépens, mais lui-même il s'en rendit maître et possesseur dès son vivant, et non seulement il lui donna la part commune entre ses frères, comme est d'être bon Capucin et d'observer l'essence de la règle, à quoi nous sommes tous obligés, mais il lui légua par préciput et droit d'aînesse, encore qu'il fût l'un des derniers, son cher butin de guerre, comme un gage de son courage et d'obligation à son fils d'être héritier de sa valeur, et à tous ses autres enfants de le reconnaître pour leur roi. C'est pourquoi lui-même il baisa le bout de sa baguette, adorant par foi, non son fils, mais le sceptre et la croix du souverain roi Jésus-Christ, qui a voulu que sa croix fût son sceptre et nous a enseigné que le tout ne consiste pas en la dévotion intérieure, qui pourtant emporte avec soi l'essence de la gloire, mais qui reçoit un très grand comble de louange et de prix éternel devant Dieu et ses anges, par l'anoblissement du corporel martyre, soit par le tranchant de l'épée tout d'un coup, ou par longue mort de courageuse pénitence.

« C'est cela même qui se fait faire place et donner rang entre les hommes, non pas pour être le premier à commander, mais bien le premier à mourir à tout honneur humain, à toute mollesse de corps, à toute épargne de travaux. Et comme un jour on demandait à un jeune seigneur de Sparte pourquoi il combattait si courageusement aux jeux Olympiques, où la couronne du vainqueur n'était qu'une branche de peu de feuilles bientôt flétries : Ce n'est pas pour quoi je combats, reprend ce franc courage, mais c'est que la loi de mon pays donne privilège aux victorieux en ce lieu d'une feinte escrime, de combattre à bon escient aux jours de bataille le plus proche de la personne du roi.

« Ainsi, qu'il nous soit permis de dire que nos petits exercices de pénitence journalière sont des jeux sacrés et de saints ébattements pour adextrer et duire l'âme à choses plus grandes,

Digitized by Google

et que la récompense temporelle (laissant l'éternelle à être mise sur nos têtes par la main de Dieu dans le ciel), que cette récompense, dis-je, d'avoir louablement vécu, n'est pas d'être appelé bon Capucin et d'avoir le chef couronné de la qualité de bon Frère, d'avoir en l'ordre quelque estime et dignité. A mon avis, tout cela n'est qu'une guirlande de feuilles et un ombrage passager, à l'égard des prérogatives des premiers compagnons de notre Père S. François, sur la peau desquels se lisait l'ardeur apostolique. Ils avaient des corps comme nous et tout le même extérieur, mais les courages différents et d'une bien autre trempe que celui qui écrit ces choses, afin de ne rien dire d'autrui. Ils étaient toujours au pied de la croix du Sauveur, non seulement attachée à l'église, mais ils la portaient partout avec eux et l'ont plantée comme un trône d'honneur dans les cœurs de tous sexes, âges et conditions. Telle a été et telle sera toujours l'étendue du vol des aigles séraphiques. » (1)

Ainsi, au jugement du P. Joseph, le Capucin parfait est un apôtre. Le but de sa vocation est la vie apostolique, et la récompense de sa vertu, le martyre. Comme S. François et ses premiers compagnons l'avaient désiré, le P. Joseph le désire lui-même, et il le fait désirer à ses novices. A dire vrai, comment, au contact d'ardeurs aussi vives, leurs âmes ne se seraient-elles pas enflammées?

*
* *

Le provincial ne put pas sans doute donner satisfaction aux demandes des novices du P. Joseph, avides de la vie apostolique et de la mort des martyrs. Mais il tint compte des désirs du maître et lui fit adresser par le général de l'ordre une obédience pour prêcher (2), non aux « royaumes étrangers », mais autour de Paris, à Meudon. Là, il y avait beaucoup à faire. Aucune partie de la France n'avait, plus que les environs de la capitale, souffert des luttes désastreuses de la Ligue, et les tristes conséquences en subsistaient toujours. Des églises incendiées demeu-

(1) Le P. Joseph *Introduction à la Vie spirituelle*, IVe traité, *De la méditation*, pp. 265-271. — « Ces paroles, dit Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18, étaient autant de flammes qui s'exhalaient de son cœur, ainsi qu'il en sortit de la tête de Servius Tullius ». Lepré-Balain, se rappelle bien mal à propos son Tite-Live, I, 39 : « *Puero dormienti, cui Ser. Tullio nomen fuit, caput arsisse ferunt multorum in conspectu* ». Vraiment, quelle étrange assimilation fait ici le biographe du P. Joseph ! Faut-il avoir tant d'érudition, pour montrer un aussi mauvais goût ! C'était celui du temps. Lepré-Balain l'a trop souvent suivi.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18.

Digitized by Google

raient en ruines. D'autres, dépouillées de leurs ornements, n'avaient plus les objets nécessaires au culte. Les prêtres, qui trop souvent avaient cédé aux entraînements des passions politiques, n'avaient pas tous repris les austères et saintes habitudes de leur vocation, et trop souvent, oublieux de leurs obligations pastorales, ils laissaient les âmes s'endormir dans les ténèbres de l'ignorance et du vice. Pour arrêter et réparer le mal, ce n'était pas assez des sages mesures par lesquelles Henri IV cherchait à ramener l'ordre et la paix dans l'Eglise comme dans l'Etat. Il fallut que Dieu suscitât des apôtres au zèle ardent, à la parole enflammée, à l'action entraînante. De ces apôtres devaient être M. Bourgoing, le futur supérieur de l'Oratoire, et M. Vincent, le futur fondateur des Prêtres de la Mission, qui, successivement curés de Clichy de 1609 à 1613, donnèrent à cette paroisse voisine de Paris les prémices de leurs travaux apostoliques. De ces apôtres fut d'abord le P. Joseph, qui, quatre ans plus tôt, évangélisa Meudon et excita dans la région environnante un sensible réveil de la foi et de la vie chrétienne.

Navré de l'état déplorable où il voyait la religion tombée autour de son couvent, le P. Joseph n'eut pas plus tôt reçu sa nouvelle obédience, qu'il la mit à profit. Dès lors, nous dit son biographe Lepré-Balain, « il prêcha les dimanches et fêtes aux villages plus proches », entre autres à Nanterre, où l'attirait la dévotion particulière qu'il avait à sainte Geneviève, patronne de la France. Uniquement soucieux de ramener à Dieu des chrétiens qui semblaient ne plus le connaître, il leur fit entendre une parole véritablement évangélique, simple, chaleureuse, propre à éclairer les esprits, à échauffer les cœurs, et dans ces âmes, depuis longtemps étrangères aux pratiques religieuses, il ranima vite cette sympathie secrète qu'elles gardent toujours, malgré les apparences contraires, pour la parole de Dieu. Il se fit écouter et suivre. « Allons entendre prêcher l'apôtre », disait-on partout sur son passage.

Bientôt, en effet, l'avidité de l'entendre fut telle qu'il se vit obligé de donner à ses divers auditoires rendez-vous au couvent de Meudon. Le concours fut incroyable. De quatre lieues à la ronde, les curés amenaient leurs paroissiens « avec la croix et la bannière ». La chaire était placée hors du couvent, à portée de l'immense foule. Il y avait « cinq et six prédications par jour ». Les conversions se multipliaient. « On ne voyait partout que pénitents, aux pieds des prêtres ou se disposant à y venir ; les vignes et les champs proches du couvent en étaient pleins. »

Digitized by Google

Les Capucins, ne suffisant plus à entendre les confessions, durent réclamer le concours des prêtres de Paris. « Chaque dimanche ou fête, il y avait plus de cinq cents communiants. » « Ce n'est pas tout, dit Lepré-Balain; le P. Joseph ayant commencé quelques jours de la semaine, hors les fêtes, à faire sur le soir des exhortations, l'affluence du peuple y fut telle et avec si grande assiduité qu'il fut obligé de cesser, pour laisser les pauvres vaquer à leur ménage et au labeur nécessaire à leur vie. Car ils quittaient jusques aux repas pour le venir entendre et ne pensaient qu'à recevoir le pain de la parole de Dieu, que cet homme leur distribuait pour la nourriture de leurs âmes. » D'ailleurs ce n'était pas seulement le peuple qui affluait autour de la chaire du P. Joseph, c'étaient aussi « des personnes de considération qui passaient alors l'été dans leurs maisons de campagne ». De Paris, il y en avait « de toutes qualités » et « il y fut fait des conversions admirables de pécheurs envieillis dans leurs crimes ». Gens de Paris et gens de la banlieue étaient également entraînés par une parole aussi éloquente et aussi enflammée. Tous disaient « n'avoir jamais entendu prêcher de la sorte » (1).

Lorsque le P. Joseph remportait ces succès oratoires, il n'avait pas encore vingt-huit ans. Si, dans l'applaudissement universel qu'il soulevait autour de lui, son amour-propre eût voulu prendre quelque vain plaisir, sa jeunesse l'eût presque excusé. Mais son esprit religieux, qui était au dessus de son âge, lui fit tout rapporter à la gloire de Dieu. D'ailleurs il n'était pas de ceux qui croient parvenir d'un seul coup à la perfection. Il savait que l'éloquence chrétienne est chose délicate et laborieuse, et qu'elle exige une vigilance très attentive et de constants efforts. Aussi, loin de se complaire dans les éloges que lui prodiguait l'opinion publique, il se préoccupait avant tout de ses défauts, et, autant par conscience des obligations de l'orateur de la chaire que par besoin de s'humilier et de résister aux tentations de l'orgueil, il avait l'habitude, chaque fois qu'il allait prêcher à Nanterre, « de mener avec lui plusieurs de ses novices, auxquels il commandait, s'en retournant, de lui dire naïvement ses défauts, et quelque excuse qu'ils apportassent, il leur fallait obéir ». C'était édifier grandement ses novices, et il ne manquait aucune occasion de le faire. C'est ainsi que, « le Vendredi-Saint, ayant prêché la Passion à Saint-Cloud, il retourna au couvent faire la pénitence avec la

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18.

Digitized by Google

communauté, c'est-à-dire manger en terre à deux genoux un peu de pain seulement, après avoir pris la discipline ». Lepré-Balain affirme que le grand nombre de ses prédications ne lui fit jamais négliger ni un exercice de sa charge, ni une pénitence de sa règle (1).

Le P. Joseph n'avait aucun souci de sa santé, et, pour qu'il se résignât à prendre le nécessaire, il fallut plus d'une fois l'intervention de ses supérieurs, de M. du Val, son ancien directeur, ou de Mme du Tremblay, sa mère (2). C'est la réponse à une de ces interventions que nous avons dans la lettre suivante :

« Madame, vous avez toujours tant de soin de nous et de pitié de ces pauvres novices, que vous empêchez par vos charités continuelles qu'ils se ressentent du métier qu'ils veulent entreprendre. Néanmoins il faut qu'ils apprennent les délices des Capucins, qui sont de mourir de faim et vivre d'esprit. Je me suis engagé à prêcher la Passion, où j'ai presque perdu la voix. La bouche crie haut, mais l'opération en moi est bien lente. Toutefois je me résous de mieux aimer Dieu que jamais, et vous supplie d'ainsi faire. Ne servons plus tièdement ce Seigneur qui a exposé sa vie pour nous, bouillonnant d'amour, afin de nous réchauffer dans le bain salutaire de son sang. Je ne puis souffrir d'ouïr parler que nous soyons tièdes. Je parle de moi. N'est-il pas bien digne que nous l'aimions sincèrement et avec zèle, et que nous méprisions tout le reste, vu qu'il ne s'est rien réservé, jusques à sa propre vie et jusques à son paradis. Meure donc pour jamais en notre cœur toute affection de la terre, et, comme dit l'enflammé S. Paul, si vraiment nous sommes ressuscités avec Jésus-Christ, cherchons les choses célestes, ne savourons que les délices du ciel, où Jésus est assis à la droite du Père. Mes frères, dit-il aux chrétiens, à vous et à moi, vous êtes morts, savoir au monde, et votre vie est cachée en Dieu avec son Fils. Car, comme l'homme charnel ne voit maintenant quelle gloire Jésus possède auprès de son Père, ainsi il ne connaît pas la félicité de l'homme juste, qu'il pense être misérable, voyant que le monde en fait état comme d'un mort, qui est en mépris et de quoi l'on a horreur, ou, s'il s'en approche, c'est pour le retourner à son plaisir, ainsi que l'on remue un corps mort sans résistance. Mais l'Apôtre poursuit et dit : Quand Jésus-Christ apparaîtra, lui qui est votre vie, vous apparaîtrez

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18.
(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 18.

Digitized by Google

aussi en gloire avec lui. Bon courage jusque-là, en dépit du monde, du diable, de la chair et de tous leurs vains attraits, qui sont de grands et importuns emballeurs. Mal avisé qui s'y fie, après tant de gens que nous avons vu qu'ils ont si malheureusement trompés » (1). Le P. Joseph se croit encore en chaire.

Quelques jours après l'entrevue du parloir des Capucins d'Orléans, le lecteur s'en souvient, le P. Joseph écrivait à sa mère combien il était reconnaissant à Dieu, qui avait « enchainé leurs deux cœurs ». Et il ajoutait : « J'espère bien que nous mènerons nos jours ensemble en toute joie, pour après être inséparablement unis d'un amour plus parfait en cette belle vie de l'éternité. C'est là où ceux qui s'aiment vraiment doivent aider à se conduire l'un l'autre » (2). Il est bien vrai que ces cœurs sont « enchaînés ». Ils pensent sans cesse l'un à l'autre; cette lettre le prouve, qui nous fait entrevoir les préoccupations et les gâteries maternelles et met sous nos yeux quelque chose des instructions, des sermons adressés par le fils à sa mère. Il veut en effet « la conduire à la belle vie de l'éternité ». C'est pour cela qu'avec l'autorisation de ses supérieurs, il lui avait offert les prémices de son apostolat. C'est pour cela aussi qu'il n'entreprendra aucun travail, qu'il ne remportera aucun succès apostolique, sans l'y faire participer. Il lui avait adressé l'*Abrégé de la vie spirituelle,* composé pour ses novices de Meudon. Il lui fait parvenir des échos de ses prédications données en dehors du couvent. Nous avons entendu celui du Vendredi-Saint. Ecoutons celui du jour de S. Antoine.

« Madame, Dieu, ne sachant comment me faire connaître ma misère et mon ingratitude à le servir si lâchement, a permis que de pauvres paysans m'aient enseigné ma leçon, et pour revanche du caquet et des paroles que je leur donne, ils m'ont montré mon devoir par œuvres. C'est chose incroyable, l'ardeur de ce peuple à se confesser et à communier à ce pardon du jour de S. Antoine céans. L'on ne se peut tourner dans ce couvent. Il y a huit ou neuf prêtres, gens très suffisants de Paris, qui, hier et aujourd'hui, n'y peuvent fournir, outre que les prêtres des lieux circonvoisins ne peuvent suffire à leurs paroissiens, et nous en renvoient beaucoup. Ceux qui communièrent hier le font encore aujourd'hui, avec telle faim qu'ils semblent ne se pouvoir rassasier. Et les honnêtes gens à leur exemple prennent courage.

(1) *XXVIIIe Épître du P. Joseph à sa mère.*
(2) Cf. *supra*, chapitre IVe, *Le novice au couvent d'Orléans.*

Digitized by Google

Voilà ma condamnation, je le dis sincèrement devant Dieu. Si je ne m'amende, il me sera dit, comme dans l'Ecriture, que les premiers seront les derniers et les derniers les premiers, puisque au premier son de trompette ces rustiques obéissent à leur Dieu. Hé! que seront ceux qui abusent de tant de grâces, inspirations, lumières, bonne doctrine, exemples, et le reste? Priez Dieu pour moi, et soyez plus soigneuse de mon âme par vos prières que de mon vil corps par médecines. Aimons Dieu, dit S. Jean, comme il nous a aimés. Est-ce tièdement, négligemment, en vacillant, d'un côté et d'autre? Ne nous a-t-il pas aimés jusqu'à l'effusion de la dernière goutte de son sang? Et puis nous épargnerons rien pour un tel ami! » (1)

Cette lettre est du 14 juin 1605. Le P. Joseph continua sans nul doute ses prédications publiques jusqu'aux premiers jours de septembre, époque à laquelle il fut retiré de Meudon. Il ne dut pas quitter sans déchirement de cœur ce couvent où il avait débuté dans la carrière apostolique. Toujours est-il qu'il en garda un souvenir particulièrement cher. « Je suis maintenant, écrira-t-il plus tard, à l'un de nos couvents à deux lieues de Paris qui s'appelle Meudon, un vrai et très heureux ermitage, le lieu de tout le monde qui me serait le plus à gré pour une perpétuelle demeure » (2).

LOUIS DEDOUVRES,
doyen de la faculté des lettres d'Angers.

(1) *XXIXe Épitre du P. Joseph à sa mère.*
(2) *Épitres du P. Joseph aux Calvairiennes*, LXVI, 19.

Digitized by Google

ESQUISSE HISTORIQUE

SUR LE COUVENT DES FRÈRES-MINEURS CAPUCINS DE VILLEFRANCHE-SUR-MER (1609-1790)

L'unique document qui va servir à mettre bout à bout les quelques notes suivantes est un petit manuscrit in-4° de dix-sept feuillets appartenant aux archives des Capucins de Saint-Barthélemy à Nice. Sans doute fut-il apporté de la maison de Villefranche au début du XIXe siècle par le P. Elzéar Giorgiolis, de Villefranche, qui fut, après 1792, successivement curé de Saint-Jean de Villefranche, vicaire du Gesù à Nice, et enfin le 8 décembre 1815 curé de Saint-Barthélemy (1).

Le registre paraît avoir été rédigé d'une manière sérieuse au XVIIIe siècle, avant 1744, d'après des pièces d'archives, et continué depuis.

*
* *

De ce couvent nous ne connaissons pas grand'chose et nous ne possédons pas d'autres archives que ce registre, à notre connaissance. Giofredo dans sa *Storia delle Alpe Maritime* (éd. des *Monumenta*, 1839, col. 1728) dit que la fondation date de 1610, d'après une relation d'un Père Chérubin de Nice, cité également par l'auteur de notre manuscrit.

Le *Theatrum Statuum Reg. Celsit. Sabaudae Ducis* Amstelodami, 1682, fournit deux plans de Villefranche. Le couvent s'aperçoit bien au fond de la baie, côté est, au-dessus du rocher.

(1) Il fut solennellement installé curé de Saint-Barthélemy par le P. Maccario Cassini da Apricale, alors curé du Gesù. Cf. *Notice et Extr. d'un ms. paroissial de Saint-Barthélemy (1803-1816)* dans *Nice historique* 24e année, n° 3 (1921), p. 88-90.

Digitized by Google

*
* *

Questo nostro convento dei cappuccini di Villafrancha presso Nizza fu fondato l'anno 1609, alli 6 di decembre, come si vede da una scrittura qual comincia : Copia di relat. che si conserva colle altre nell archivo...

Ainsi débute notre registre. De fait, le terrain ne fut choisi qu'en 1610. Le 18 février 1611, Charles Emmanuel, duc de Savoie, écrivit au préfet de Nice d'aider à l'établissement projeté ; et le 31 août 1612 le P. Zacharie de Manarola, provincial de Gênes (1), nomma les deux fabriciens chargés de la construction.

Dès 1610, la croix avait été solennellement plantée. L'église fut dédiée à Notre-Dame-des-Grâces, *la Madonna delle Grazié.*

De tout le XVIIe siècle, nous ne savons guère que des détails fastidieux touchant la quête, les droits de quête, les objets à demander en chaque endroit, les difficultés sur ce sujet avec les *Riformati* de Cimiez (1648) et les Pères Carmes de Laghet (1725).

Les Pères pouvaient quêter à Villefranche jusqu'aux portes de Nice, sur les deux rives du Paillon, de Saint-Pons vers Contes, l'Ariane, Drap, Contes, Berre, Tourrettes, Levens, Eze, la Turbie, Peille, Peillon, Saint-André et l'Abbaye.

Quelques legs sans importance sont aussi mentionnés.

Depuis le 26 décembre 1649, la maison royale de Savoie fournissait chaque jour le pain.

En 1724, Ottavio Emmanuele Scarampi, maréchal des armées et gouverneur des galères de Victor-Amédée 1er roi de Sardaigne et duc de Savoie, et Carlo Cacherano d'Osano, colonel des galères, grand bienfaiteur du couvent, donnèrent une statue de la Vierge dont la tête était (suivant la tradition) la même qui se vénérait dans la très ancienne petite chapelle formant alors crypte sous le grand autel.

Aux processions générales les Pères ne prenaient part qu'à celle du *Corpus Domini* et à celle de cette octave, et à celle du 8 septembre.

La fête titulaire du couvent se célébrait le 2 février, à la Purification de la Sainte Vierge.

Il y avait exposition solennelle du Saint-Sacrement à

(1) Dans une statistique de 1641, Villefranche (Villafranca de Nizza) est attribuée à la province de Piémont, ainsi que Nice (fondée en 1555); mais Menton (f. en 1610) relève de la province de Gênes. *Cf. Annali dell Ord. dei F. M. Capp.* par le P. Pellegrino da Forli. vol. I. Milano 1882. in. 4. p. 476-477.

Digitized by Google

l'Immaculée Conception, à l'Annonciation, à la Purification et à la Saint-Joseph, puis aux Quarante-Heures avant le Carême.

*
* *

Notre chroniqueur marque, à l'année 1744, l'arrivée de 40.000 hommes de troupes sous la conduite de Don Philippe infant d'Espagne (1)

Le 1er avril cette armée passe le Var, l'infant établit son camp au Ray, et le 2 les consuls et la noblesse niçoise vont lui rendre hommage.

Les troupes savoyardes n'étaient fortes que de neuf mille hommes. Elles se retranchèrent sur les collines de Villefranche qu'elles tenaient du Mont-Boron au Mont-Gros.

Les Français et les Espagnols attaquèrent le 20, sans succès et avec de grosses pertes, mais les Savoyards subirent aussi de forts déchets (5.000 hommes). Le marquis de Suze, leur général, fut fait prisonnier et, le 23, ils abandonnèrent leurs positions et allèrent s'embarquer à Oneglia.

Les forts de Mont-Alban et de Villefranche résistèrent encore quelques jours ; mais ils furent pris à leur tour.

L'armée franco-espagnole resta dans le comté de Nice jusqu'au milieu de juin et alla mettre le siège devant Demonte qui fut prise en trois jours, et devant Cunes (Coni) défendue par le baron allemand Lentron. Les assiégeants se retirèrent de cette place au bout d'un mois sans l'avoir prise, et bien diminués, revinrent sur Nice et n'en repartirent qu'en juin 1745 pour la riviera de Gênes.

La république génoise déclara son alliance avec l'Infant, fournit douze mille hommes, de l'artillerie et des provisions ; et ainsi reconstituée, l'armée franco-espagnole mit le siège devant Tortona avec une centaine de canons et des bombardes. Au bout de trois semaines la forteresse se rendit, mais les assiégés purent sortir libres avec armes et étendards déployés et tous les honneurs de la guerre.

En fait la forteresse était détruite : Espagnols, Français, Gênois et Napolitains l'avaient ruinée malgré les Savoyards et les Allemands.

(1) Sur cette campagne que je raconte d'après mon manuscrit, voyez *Opérations militaires dans les Alpes et les Apennins* par Henri Morris, Paris, 1886, in 8°.

Digitized by Google

Le 13 septembre suivant, à Francfort, fut élu empereur d'Allemagne François de Lorraine, grand duc de Toscane et mari de la reine de Hongrie. Son couronnement eut lieu le 4 octobre.

En 1762, on acheta un calice d'étain pour remplacer celui qui avait été volé par l'armée franco-espagnole dans la bastide du marquis de Suze.

Ces mentions de faits généraux, débordant l'infime histoire du couvent, montrent que les religieux ne vivaient pas dans leurs cellules comme des rats dans leur fromage.

*
* *

Notre registre ne relève plus guère que des noms de défunts, capucins ou séculiers :

21 avril 1760. P. Michel Angelo da Villafranca, prédicateur.
13 juillet 1760. P. Gianbattista da Valloria, prédicateur, mort infesté au service du Lazaret.
15 février 1761. P. Pacifico da Villafranca, prédicateur.
21 juin 1764. P. Michel Angelo da Brà, d'une fièvre contractée au service du Lazaret.
9 février 1766. P. Cherubino della Turbia, d'une fièvre putride *verminosa*.
8 août 1766. P. Modesto da Torino.
13 octobre 1766. Fra Balthazar da Villafranca.
16 juillet 1767. Inhumation dans la sépulture des séculiers (1) du comte Bonaventure Cagnoli de Massoin.
11 mars 1768. « Monsieur Mollard » bienfaiteur du couvent, inhumé le 12.
28 juillet 1768. Masino, capitano delli Invalidi, inhumé le 29.
7 mai 1769. Le chevalier Ghiberti, gouverneur du château de Villefranche.
6 juillet 1769. *una bambina*, fille du chevalier Fontana.
28 août 1769. Le baron Anton-Raiberti.
3 juillet 1770. G. Bott-Buckland, protestant anglais converti.
5 janvier 1771. Le comte S. Michele, gouverneur du château, inhumé le 6 à la paroisse.
18 avril 1771. P. Angelo Giuseppe da Lanzo, chapelain du Lazaret, infecté au service.
13 mai 1771. P. Rodolfo da Montaldo.

(1) Sauf mention contraire, et excepté les religieux capucins, tous les personnages qui suivent ont été inhumés dans la sépulture des séculiers du couvent.

Digitized by Google

4 juillet 1772. Le comte Cagnoli.
8 novembre 1773. Michel Angelo Biscara.
29 août 1777. Le patron Benedetto Cordiglia.
9 août 1778. Signora Cattarina Denans.
1779. (sans autre précision) Feraldo de Nice.
10 juillet 1779. Inhumation de P. Angelo Anton de Contes.
3 mars 1780. Inhumation de Mme Elisabeth Denans, morte à Nice.
14 mars 1780. Inhumation de P. Franc. Emmanuel de Savigliano, chapelain du Lazaret.
30 juin 1781. Pietro Francesco Ricci.
8 août 1783. « *Alle ore 8. di Francia e passato all' altra vita l'anima del fù fianciullino Giuseppe M. Michele Giacobi* », fils de l'avocat Giacobi.
30 mars 1784. Inhumation de Giuseppe Maria Valeriana Albini.
14 mai 1784. Inhumation de Maria Teresa Dominica Rosalia Carossini, née le 3 octobre 1783.
19 novembre 1785. Fr. Masseo della Briga.
22 juillet 1786. Inhumation du P. Magnus, mineur conventuel, mort au Lazaret.
29 octobre 1786. Inhumation de dame Catherine Buchland (les obsèques se firent à S. Girolamo).
3 janvier 1788. Inhumation de Onorata Carrissa.
26 novembre 1788. Inhumation de Gioanna Amoretti, morte le 24.
23 mai 1790. Inhumation de Vittorio Giordano, enfant de 5 ans environ.
10 décembre 1790. P. Amedeo da Nizza, vicaire du couvent.

* * *

De ci de là, nous sont encore fournis, par notre registre, les noms de quelques gardiens du couvent :
1724. P. Michel Angelo da Villafranca.
1725. P. Amedeo da Villafranca.
1762. Je relève deux noms : P. Ospizio da Villafranca et P. Angelo da Contes ; mais le gardien n'est pas indiqué.
1768. P. Onorato da Breglio; il reste en fonctions jusqu'en 1772.
1773. P. Pacifico da Oneglia.
1777. P. Ospizio da Villafranca.
1779-1780. P. Eraclio da Farresio.

Digitized by Google

1781. P. Onorato da Breglio.
1783-1784. P. Ospizio da Villafranca.
1785. B. Arcangelo da Villafranca.
1786-1788. P. Maurizio da Villanova.
1790. P. Ospizio da Villafranca.

* * *

Aujourd'hui le voyageur mélancolique contourne la jolie baie de Villefranche et cherche des yeux le lieu où se nichait ce couvent tranquille, où vivaient ces religieux effacés.

Au point de départ de l'avenue Léopold II, allant au col du Caire, il y a encore une construction qu'on appelait « les Capucins ». Un nouveau propriétaire l'a convertie en appartements (1).

C'est tout ce qui reste, que je sache. Autant dire rien.

Les Pères ont vécu là, faisant le bien, allant à tous sans exception, mais surtout au peuple et vivant comme le peuple, pauvrement. Ils ont prêché. Ils se sont dévoués au Lazaret jusqu'à la mort — et cela ce n'est pas seulement à Villefranche — leurs joies, leurs angoisses ont été celles du peuple.

Ils n'ont point fait parler d'eux; mais ils ont été aimés. Ils ont été, pour le peuple, ce qu'est le levain pour la pâte et le sel pour les aliments. Cela explique la longévité de ces franciscains mendiants qui ne demeuraient là que parce que le peuple les faisait vivre et les estimait.

Disparus un jour, ils ont ressuscité ailleurs le lendemain.

P. UBALD D'ALENÇON.

Nice, mai 1921.

(1) Renseignement fourni par M. le comte Gautier-Vignol.

Digitized by Google

BULLETIN
DE SCIENCE SOCIALE
A LA JUSTICE SOCIALE

L'une des causes les plus certaines d'étonnement pour l'historien sera de voir les grands mouvements sociaux de notre époque se développer, sinon indépendamment de l'initiative des catholiques, du moins sans eux et souvent contre eux. Car, en particulier, depuis le pontificat de Pie IX une suite ininterrompue de groupements et d'individualités marquantes ont, tour à tour, essayé de répandre, parmi les catholiques, les plus saines idées sur les relations des individus groupés en société. La famille, la société professionnelle, l'Etat ont fait l'objet non seulement de leçons retentissantes données par les Souverains Pontifes mais d'études poussées fort avant par le comité de Fribourg, par l'Œuvre des cercles d'ouvriers, par les Secrétariats sociaux, sans parler des plus récentes Semaines sociales et de cet organisme admirable de recherche et de direction qu'est l'Action populaire. Cependant l'on n'a pu constater que ces leçons et ces études aient produit tout le fruit que l'on était en droit d'attendre.

Il est vrai, nul historien ne trouvera juste de faire, à ce sujet, un reproche trop spécial aux catholiques. S'ils n'ont pas soutenu les idées heureuses de législateurs qui étaient, le plus souvent, catholiques, s'ils n'ont pas mis plus résolument en pratique les enseignements qui leur étaient départis, la faute ne leur est point particulière.

Le libéralisme individualiste avait trop généralement empoisonné l'action des autorités sociales et faussé les idées de ceux qui appartenaient aux classes dirigeantes.

Mais nul historien non plus ne relira sans tristesse les avertissements que prodiguaient déjà un Joseph de Maistre, un de Bonald, un Ozanam et un Lamennais. Nul ne pourra s'empêcher d'entendre sans cesse résonner à ses oreilles des paroles comme celles qu'adressait, à une brillante réunion de prélats et de laïcs pieux, le président des sociétés de S. Vincent de Paul, M. Baudon : « Catholiques, vous

Digitized by Google

consacrez votre argent et vos efforts à construire des séminaires, des écoles, des collèges, des couvents, des églises et vous ne vous intéressez pas à la presse! Eh bien! écoutez ce qui arrivera! Vos ennemis s'empareront de la presse, ils vous prendront vos séminaires, vos écoles, vos collèges, vos couvents, vos églises et il ne vous restera rien! »

Ainsi en fut-il dans tout le domaine de l'action sociale. Ce qui manqua aux catholiques, ce ne furent ni la générosité, ni le travail, ni même les vues justes, mais ce fut de mettre générosité, travail au service d'un ensemble d'idées nettes et bien coordonnées. Ils avaient trop oublié, avec les hommes de leur temps, quelles sont, voulues par la nature elle-même, sanctionnées par l'Evangile et clairement exposées par les philosophes, les théologiens et les Papes, les conditions des rapports des individus groupés en société.

Ces pages ont pour but d'analyser quelques travaux récents qui les mettent en lumière.

***

Un article de M. de Wulf attire d'abord notre attention sur les principes fondamentaux (1).

La philosophie sociale est la partie de la philosophie que les scolastiques constituèrent la dernière. Les problèmes généraux avaient été étudiés dès le XIe et le XIIe siècle, mais les solutions n'avaient pas été réunies en corps de doctrine et rattachées à une philosophie générale.

La traduction de la Politique d'Aristote par Guillaume de Mœrbecke en donna l'occasion. A la demande de St Louis, un franciscain, le Fr. Guibert de Tournai, rédigea son traité : *Eruditio regum et principum*. Puis S. Thomas entreprit le commentaire de la Politique et écrivit l'opuscule : *De regimine principum*, où apparaît l'étroite solidarité de ses idées sociales et de l'ensemble de sa philosophie.

Ceci est manifeste tout d'abord dans la façon dont S. Thomas comprend et établit le principe essentiel d'une civilisation vraiment humaine : l'Etat est pour le bien des citoyens et non point, les citoyens pour le bien de l'Etat. Idée qu'impose une exacte notion de la valeur de l'homme et que le christianisme est venu rappeler au monde païen.

La personne humaine a, en effet, une valeur sacrée parce qu'elle a une destinée propre, strictement personnelle et en soi indépendante des autres. L'homme est fait pour un bonheur qui résulte du déploiement de ses énergies poursuivant un objet proportionné à leurs capacités. Or, rien ici-bas ne les satisfait. Dieu seul peut, en se donnant

(1) *L'individu et le groupe dans la scolastique du XIIIe siècle*, Revue néo-scolastique, Novembre, 1920, p. 341-357.

Digitized by Google

à lui, combler tous ses désirs. Dieu seul est donc sa fin : la société n'est qu'un moyen de l'atteindre plus sûrement.

Sa raison d'être est par suite uniquement de nous procurer les moyens de vivre et de bien vivre. Sans la société familiale, l'homme ne peut vivre : de tous les animaux n'est-il pas longtemps le plus misérable ! Sans la société civile, l'homme ne peut bien vivre, c'est-à-dire, vivre en être civilisé. Il est ainsi de nécessité naturelle que le bien poursuivi par la collectivité soit le bien des personnes humaines.

Or la nature de la société ne l'exige pas moins que la dignité de l'homme. Qu'est en effet la société ? Entre ceux que M. Fouillée appela les « nominalistes sociaux », pour qui la société n'est rien de plus que les individus qui la composent, et les « réalistes sociaux » — ainsi désignés parce qu'à leur gré la société formerait une réalité physique nouvelle qui s'ajoute aux individus et les englobe — les penseurs scolastiques tiennent une position de juste milieu. La société n'est pas une chose distincte des associés, elle n'est pas non plus un simple amas, une somme ; quoi donc ? Mgr Deploige dans son beau livre : « Le conflit de la morale et de la sociologie » l'explique fort bien.

« La société n'est pas un être réel... un corps politique ne peut commettre ni crime ni délit » dit M. de Wulf, qui doit bientôt ajouter, il est vrai, « il serait exagéré d'affirmer que la famille et l'Etat ne sont rien ».

Or la société, comme telle, jouit d'une activité propre et elle est quelque chose. Mgr Deploige cite le texte où S. Thomas l'explique excellemment (p. 194) : « Ce tout qu'est la société civile ou la famille n'est qu'une unité de coordination... (cependant) il a une activité qui n'est pas particulière à l'un de ses membres mais est celle du tout... (comme) tirer un bateau est l'acte de ceux qui s'y attèlent ensemble ». (In Ethic. Arist. lib. 1, lect. 1.)

La société est donc quelque chose de réel. Sans doute les juristes du XIIIe siècle employèrent l'expression *persona ficta* pour la désigner, mais le mot *ficta* n'indique pas nécessairement une personne purement imaginaire : fictive peut être une personne par opposition à la personne physique (1) et Engelbert de Volkessdorf nomme la société : *Corpus morale et politicum*. Ce sont bien les termes qui pouvaient le mieux caractériser la nature particulière du groupe social où règne, selon S. Thomas, une unité de coordination. Cette unité, dit fort bien M. de Wulf, est « d'ordre fonctionnel et dynamique... (elle) repose sur la mise en commun d'activités individuelles ».

Certains sociologues modernes l'ont compris et, s'ils ont exagéré la portée de cette constatation, c'est du moins la partie solide de leur

(1) M. de Wulf cite aussi S. Thomas (I, II. 5, 90, a. 3) mais dans le texte « persona publica » désigne la personne qui détient l'autorité publique.

Digitized by Google

système : « les sociétés sont des groupements où les individus composants sont unis par des liens psychologiques, c'est-à-dire des représentations et des impulsions réciproques », dit l'un d'entre eux. (Espinas, cité par Mgr Deploige, p. 126, note 1.)

S. Thomas, dans le commentaire de l'Ethique, prend exemple des gens qui tirent un bateau, mais ce n'est pas pour établir que « l'unité d'un groupe de bateliers attelés à une barque est de même nature que l'unité de la famille ou de l'Etat » (de Wulf, p. 350). S. Thomas argumente ici par le résultat obtenu et veut montrer ce qu'est un tout composé de forces coordonnées. Il ne va pas à conclure qu'il y ait identité de nature entre le lien social et celui qui relie momentanément l'effort de quelques bateliers.

M. de Wulf remarque du reste qu'il est une différence : elle « provient de la différence et de la valeur hiérarchique des activités dépensées ». Ce n'est pas assez dire peut-être et pour le bien comprendre, il faut revenir à l'expression : *Corpus morale et politicum.* La différence essentielle tient, en effet, à ce que la société résulte de l'union permanente et organisée d'activités raisonnables; aussi est-elle un être réel bien que d'ordre moral. On la compare très justement au corps puisqu'y règne l'unité et l'organisation permanentes ; à une personne, puisque cette unité devient le principe de certains actes.

C'est pourquoi il n'est point de sociétés animales mais des groupes, formés sous la poussée de l'instinct, et en vertu de l'expérience particulière que peuvent acquérir les bêtes.

C'est pourquoi aussi les sociétés peuvent commettre de véritables crimes. La vie sociale est soumise, à l'égal de toutes les formes d'activité humaine, à la loi morale. Ne se représente-t-on pas trop souvent le devoir, le devoir social en particulier, comme quelque chose de surajouté, d'imposé du dehors? Il n'en est rien. Le devoir est l'expression des lois internes de la nature raisonnable et libre ; sa nécessité tient aux nécessités de cette nature et ce sont elles qui fixent la valeur et la portée des obligations auxquelles sont astreints les membres d'une même société.

C'est pourquoi enfin le bien de la société ou bien commun, sans être la somme du bien des individus, en est le résultat ; il est le bien permanent, organisé, hiérarchisé des individus eux-mêmes. On peut pressentir déjà quels seront leurs rapports.

***

Une série d'articles donnés à la *Revue catholique des Institutions et du Droit* (1) par M. Michel, professeur à l'Institut catholique de Lille, sur *la question sociale et les principes théologiques,* précise ces

(1) *Revue*... janvier 1918 à janvier 1920. Ces articles ont été réunis en volume récemment.

Digitized by Google

différents points. On ne peut que rendre hommage à la force et à la compétence dont l'auteur fait preuve en ce travail... même si l'on ne partage pas toutes ses opinions ; c'est dire le profit que trouvera le lecteur à le suivre au long des pages pénétrantes où il établit les devoirs et les droits de l'individu et ceux de l'Etat en matière de justice et de charité.

Ne pouvant en rendre un compte détaillé, nous préférons nous attacher au point central qui a spécialement préoccupé l'auteur. Il ne le cache pas du reste et dit (*Revue*, oct. 1919, p. 310) : « On a dû remarquer que, dans toutes les études précédentes, ce terme (de justice sociale) a été systématiquement écarté ». Et ceci ne surprendra point ceux qui se souviennent, qu'en 1912, M. Michel publiait, dans les *Questions ecclésiastiques* de Lille, deux notes où il abordait déjà ce sujet et soutenait une polémique avec M. Dubois, rédacteur à la *Revue du clergé français*.

La fortune de cette expression fut en effet singulière. Proposée d'abord avec des outrances qui la firent rejeter, elle est maintenant reprise par des maîtres de la théologie thomiste ou de l'action sociale catholique (1). Si M. Michel, au cours d'une étude théologique approfondie, la rejette, nous y voyons la preuve que le terme garde quelque ambiguïté et qu'il y a sûrement avantage à bien en peser le sens.

M. Michel place, au début de son travail, un texte de S. Thomas qui définit exactement les devoirs entre individus raisonnables : « la justice suffit aux hommes pour empêcher que l'un ne nuise à l'autre, mais elle ne peut faire qu'un individu reçoive d'autrui le secours dont il a besoin... dans les choses où rien ne lui est dû en justice ». Le précepte de la dilection mutuelle y pourvoit. (*Sum. Cont. Gent.* livre III, ch. 30, édit. Ucelli.) Justice et charité, ce sont les deux grandes vertus qui président aux rapports entre hommes, par suite, aux rapports des hommes en société.

Mais est-il vrai que « toute justice (soit) sociale absolument comme tout cercle est rond » ? et cela parce que « toute justice règle les rapports des hommes entre eux » ? (*Rev.* oct. 1919, p. 312.) Non sans doute, puisque tout rapport avec un autre n'est pas un rapport de société. La société exige, nous l'avons vu, quelque chose de plus qu'une relation accidentelle et transitoire, fût-elle une relation de justice comme dans l'échange ou une relation de charité comme dans l'aumône.

De plus, en quel sens faut-il entendre les paroles de S. Thomas lorsqu'il déclare que « la justice suffit aux hommes pour empêcher que l'un ne nuise à l'autre » ? Ne pas nuire au prochain peut signifier, d'abord, ne rien faire contre lui, et de plus, lui donner tout ce

(1) Cf. *Cours d'Economie sociale*, du P. Antoine, (édit. 4 du Passage, p. 139-141).

Digitized by Google

qu'exigent ses droits. Il serait donc peu exact de ne voir dans la justice que le côté négatif, absence d'action qui nuise, sans le côté positif, attribution à chacun de tout ce qui lui est dû, *à lui personnellement.*

Là se trouve en effet la raison de la distinction entre justice et charité. La charité est obligatoire mais porte secours quand rien n'est dû en justice : elle comporte la liberté de choisir le bénéficiaire et la mesure du bienfait. La justice, au contraire, vise l'acquittement d'une dette envers une personne déterminée.

Quelles peuvent être ces dettes? M. Michel nous le dit en expliquant le concept de justice et les différentes formes que revêt la justice.

Dans un sens très général, est juste tout ce qui satisfait à une obligation vis à vis d'autrui : est juste, la fidélité aux devoirs de religion, de reconnaissance, de libéralité, etc. La justice ainsi entendue n'est plus une vertu distincte.

Au contraire, le mot *juste* signifiant : *égal de part et d'autre,* la justice proprement dite est une vertu spéciale qui a pour objet d'établir l'égalité entre ce qui est dû et donné. Mais comme il est des degrés dans l'égalité des droits et dans la nature des biens, la théologie catholique distingue communément la justice générale de la justice particulière et, dans la justice particulière, la justice distributive de la justice commutative : ce sont les trois formes de justice proprement dite.

La justice particulière est ainsi nommée parce qu'elle assure le bien des individus pris comme tels.

La justice particulière commutative est celle qui a pour objet « toute dette stricte qu'on peut solder par une chose équivalente ». (I, II, q. 60, a. 3, ad. 1.) C'est elle qui réalise le mieux le type de la justice ; elle comporte égalité d'objets échangés par des personnes égales. On l'appelle commutative parce qu'elle règle en particulier les échanges ou commutations, mais M. Michel fait remarquer très justement que l'on aurait tort de limiter son domaine aux contrats de vente ou de louage : elle s'étend à tous les biens sur lesquels nous avons, *en tant qu'individu,* un droit strict : vie, honneur, santé, etc.

La justice distributive répond moins parfaitement au concept de justice, car elle n'établit pas une équivalence mais seulement une proportion, par exemple entre les mérites et les récompenses. Elle est appelée distributive parce qu'elle répartit le bien commun et l'autorité s'en inspire lorsqu'elle distribue à ses sujets les charges et les avantages, qu'entraîne la vie en société, proportionnellement à leurs moyens et à leurs nécessités.

La justice commutative et la justice distributive sont deux vertus distinctes que doivent posséder, la première, tous les individus, la seconde, toute autorité et toutes les deux ont des actes déterminés qui leur sont propres.

Digitized by Google

En est-il de même de la justice générale? M. Michel ne le croit pas. Cette vertu « n'a pas d'acte propre » dit-il (*Revue,* avril, 1918, p. 112) et elle s'identifie aux vertus particulières. Tel serait le sentiment d'Aristote et de S. Thomas (II, II, q. 68, a. 6). Or toute la question est là, au point de vue social.

D'abord, la justice générale, qui a pour objet le bien commun, trouve son office le plus caractéristique dans la constitution de lois sages, de la part de l'autorité, et dans l'obéissance à ces lois, de la part des sujets. De ce point de vue on l'appelle *légale* et S. Thomas dit qu'elle est dans l'autorité « *architectonice* », comme en celui qui conduit et dirige, et dans les sujets, « *administrative* », comme en celui qui exécute et est dirigé, administré : de ce point de vue au moins il faut donc reconnaître que la justice générale ou légale a bien des actes propres.

Mais le nom de « générale » lui ayant été donné parce qu'elle met en mouvement toutes les autres vertus dans la poursuite du bien commun, S. Thomas ajoute que toutes les autres vertus peuvent être dites en ce sens « justice légale » ; il n'y a plus entre elles et la justice légale qu'une distinction de raison. La justice légale garde cependant sa nature particulière, son essence spéciale, *specialis quidem in essentia,* et si S. Thomas affirme ensuite qu'elle s'identifie, *(fit) idem in essentia,* à toutes les vertus qu'elle oriente vers le bien commun en vertu de sa causalité générale, *generalis secundum virtutem,* on peut se demander si l'identification se fait au profit de chaque vertu particulière? Nous croyons qu'elle se fait plutôt au profit de la justice légale.

Tout d'abord, vertu ayant une causalité plus élevée, puisque le bien commun est supérieur au bien particulier, elle commande à toutes les autres vertus, *movet per imperium.* Il serait étrange que son impulsion perdit ses caractères pour prendre ceux de la matière à laquelle elle s'applique.

On le comprendrait s'il s'agissait d'une motion extérieure mais non pas alors que le motif intrinsèque de l'acte est en question. S. Thomas dit expressément (II-II, q. 32, a. 1) « les actes extérieurs sont ceux de la vertu dont relèvent les motifs qui poussent à agir » et il attribue, par exemple, l'aumône à la miséricorde parce qu'elle nous incite à la compassion pour l'amour de Dieu. Et ailleurs (I-II, q. 13, a. 1), S. Thomas dit encore : « Il faut remarquer que, parmi les actes de l'âme, un acte qui est essentiellement celui d'une puissance ou d'une habitude, reçoit sa forme et son espèce de la puissance et de l'habitude supérieure, puisque le supérieur dispose de l'inférieur. Si quelqu'un fait un acte de courage pour l'amour de Dieu, cet acte sera, matériellement, un acte de courage, et, formellement, un acte d'amour divin ». Quand donc il faudra qualifier des actes que rend obligatoires la recherche du bien commun, nous dirons que ce sont des actes de justice générale ou légale, et nous pourrons même dire que ce sont

Digitized by Google

des actes de justice sociale. Les deux qualificatifs sont également justes, et s'il fallait donner une définition de la justice sociale, nous dirions volontiers qu'elle est toute vertu, revêtant en raison des exigences du bien commun, une rigueur qui n'est pas dans sa nature, et nous croirions la distinguer ainsi nettement de la charité aussi bien que de la justice soit commutative, soit distributive.

M. Michel lui-même va nous aider à préciser encore (*Rev.* juillet 1118, p. 244, sq.) : « En raison du bien commun, le militaire doit risquer sa vie pour porter secours à un compagnon d'armes en danger, car il ne l'aide pas comme un simple particulier ». De même, « l'obligation de faire la charité avec le nécessaire n'existe pas, en principe. Toutefois, elle se présente exceptionnellement... lorsque par-delà les individus auxquels on vient en aide, le bien commun se trouve gravement engagé ».

Or, lorsque le devoir de charité devient si pressant vis-à-vis de tel individu, qu'il faille sacrifier jusqu'à son nécessaire, jusqu'à sa vie et cela en raison du bien commun, n'est-il pas évident qu'il y a plus qu'un devoir de charité? La liberté dans le choix du bénéficiaire et dans la mesure du bienfait, qui est essentielle à la charité, ne se retrouve plus : nous sommes entrés dans le domaine de la justice.

M. Michel invoque en sens contraire l'autorité de S. Thomas, mais tous les textes cités doivent être interprétés d'après le principe général que nous avons cité plus haut : « les actes extérieurs sont ceux de la vertu dont relève le motif qui pousse à agir ». Le bien commun est l'objet de la justice générale ou sociale : tout acte qui a pour motif, la recherche du bien commun est un acte de justice sociale et peut être imposé par elle dans certains cas. Elle n'exige pas toujours en effet le sacrifice de la vie, le sacrifice du nécessaire, mais elle exige des sacrifices moindres qui n'en changent pas de caractère pour cela : ceux qui le comprennent ont ce qu'on appelle le sens de leurs obligations sociales, le sens social.

A le bien voir, on éviterait donc tant de discussions sur l'existence, la nature et la portée de certaines obligations que les uns veulent mettre au nombre des obligations de charité, et les autres au nombre des obligations de justice commutative. Entre les deux, il y a place pour cette justice sociale qui s'inspire surtout de l'équité, de l'honnêteté que S. Thomas compare à la beauté faite de proportions heureuses, et qui seule assure efficacement le bien de la société.

***

Le R. P. Coulet, de l'Action populaire, exprime, croyons-nous, ces idées dans les conférences qu'il donna avec grand succès à Bordeaux et à Nantes et qu'il a réunies en volume : l'*Eglise et le problème social* (1920), l'*Eglise et le problème économique* (1921).

Digitized by Google

Sans appareil scientifique, comme il convenait, mais avec une précision et une mesure où l'on sent une forte théologie, il montre que l'Eglise seule est en possession d'une doctrine qui permet de résoudre au mieux des intérêts de la société tout entière les problèmes difficiles de la paix. Nulle étude ne pouvait donc paraître plus opportune. La sociologie nuageuse qui prévaut, à l'heure actuelle, oscillant sans cesse entre un individualisme ou un communisme sans frein, maintient les esprits dans l'incertitude. Chacun le sent, il importe de sauvegarder les droits de l'individu et, tout autant ceux de la société, mais qui les déterminera nettement? qui les conciliera quand, si souvent, ils paraissent opposés? qui donnera par-dessus tout la force de sacrifier au bien commun l'intérêt particulier momentané? Avec M. Michel nous avons vu la philosophie et la théologie au travail, avec le P. Coulet, nous trouvons leurs résultats mis en œuvre par l'Eglise pour le bien des âmes.

La paix nous a surpris, comme nous avait surpris la guerre, et si nous sommes sortis victorieux de l'épreuve, nous ne sommes pas guéris de l'état d'anarchie où nous avait jeté le triomphe des idées qui prétendaient libérer la conscience humaine de toute contrainte. L'Eglise apporte le remède, car elle a pour la vie des sociétés une doctrine de salut. Léon XIII disait : « le cours de la civilisation manque de fondements solides s'il ne s'appuie sur les principes éternels du droit et de la justice dont l'Eglise est la gardienne ».

L'une des difficultés capitales est celle de la conciliation des intérêts du capital et du travail. Léon XIII se préoccupa de remédier aux maux immérités de la classe ouvrière quand, grâce à l'essor des doctrines individualistes, la liberté du travail se fut réduite, pour celui qui doit vivre de son travail, à la liberté de mourir de faim ou de se plier à n'importe quelles conditions. Le travail était une simple marchandise soumise comme les autres au libre jeu de l'offre et de la demande.

Mais les travailleurs ont pris conscience de la force que leur donne le nombre; ils ont arraché au législateur le droit de former des groupements professionnels et ils sont entrés en conflit organisé avec leurs employeurs pour l'amélioration de leur sort.

Les catholiques n'ayant pas pris la direction du mouvement pour le maintenir en de sages limites, comme le conseillaient les Papes, cette direction est passée aux socialistes qui, désormais, ont de tous autres buts que l'amélioration du sort des ouvriers. Le socialisme est maintenant une philosophie de la vie et ses partisans veulent imposer au monde leur idéal, si bien que le problème n'est plus qu'en partie économique, il est surtout moral. L'Eglise le rappelle en insistant si fréquemment, par la parole et les écrits de ses chefs, sur la nécessité de triompher de l'égoïsme individuel.

Il n'est pas possible en effet d'être juste longtemps si l'on n'est

Digitized by Google

charitable. La justice veut que l'on rende à chacun son dû mais le triomphe de la justice n'est assuré que si le bien de mon semblable devient en quelque sorte mon bien. La justice ne peut donc triompher sans vaincre l'égoïsme : égoïsme conscient ou inconscient de ceux qui veulent que l'état actuel dure parce qu'ils s'en trouvent bien, égoïsme de ceux qui veulent le changer pour prendre la place de ceux qui en profitent. En dehors et au-dessus de toutes ces erreurs, l'Eglise, qui n'exclut ni ne décourage aucun effort, aucun désir d'amélioration, rappelle qu'aucune transformation économique n'assurera une vie meilleure si les principes religieux ne sont remis en honneur et ne fortifient des institutions dont l'égoïsme ne tarderait pas à ruiner les bienfaits.

Et le R. P. développe à nouveau ces idées, détaille les aspects moraux des problèmes économiques.

« Le problème économique, envisagé d'une manière très générale, consiste essentiellement dans l'équilibre ou l'équivalence à établir et à maintenir dans un pays et pour un temps déterminé entre la production et la consommation, de manière à ce que, tous les échanges faits, la quantité et la qualité des produits mis à la disposition du public répondent sensiblement à la somme des besoins normaux à satisfaire » (p. 14). L'équilibre réalisé, le problème est résolu. Mais cet équilibre est essentiellement instable. Sans doute, aux besoins croissants, les efforts de la production répondent et l'équilibre se pourrait maintenir par le simple jeu de lois naturelles, si des événements imprévus, si les passions humaines surtout n'intervenaient.

La volonté seule ne suffirait pas à nous sauver sans les éléments matériels de salut, mais ceux-ci ne suffisent point sans la volonté de les mettre en valeur, de travailler à améliorer la situation générale plutôt que de l'exploiter pour un profit personnel.

Il est vrai, on commence à reconnaître que les calculs de l'égoïsme sont mauvais pour ceux-là même qui les font et que c'est compromettre la vie des individus et des familles que de chercher la prospérité ou la jouissance individuelle au détriment de la prospérité collective. Ces calculs sont contraires à un devoir sacré envers la patrie.

Ce devoir dérive de la dépendance mutuelle où sont, au sein de la société, tous les membres qui la composent. Nous sommes enchaînés les uns aux autres dans le présent, nous le sommes pour l'avenir et nous sommes rattachés à un passé commun par les liens d'une solidarité qui chaque jour se resserre.

C'est là une nécessité qui, tenant à notre nature raisonnable, prend de ce fait le caractère d'une nécessité morale et devient un devoir que Dieu nous impose. Dans le fait de la solidarité sociale, nous retrouvons ainsi la pensée et la volonté divines qui ont présidé à la création du monde et c'est la grande vérité que l'Eglise nous rappelle sans cesse. Dieu veut le salut individuel de l'homme, mais non point en dehors

Digitized by Google

ni sans le concours de la société. Chacun doit concourir à la vie et au bien de la société, chacun doit assurer la solidité des cadres sociaux au prix d'une part de son repos, de son bien-être, de son plaisir, de son intérêt, au prix parfois de sa vie. Chacun doit, dans une mesure proportionnée à ses ressources et à ses moyens d'action, contribuer au bien de la société entière et travailler à assurer ces conditions économiques et sociales qui donnent à tous le minimum de bien-être indispensable à la pratique de la vertu. C'est un devoir strict, le devoir social.

Le point le plus délicat est de déterminer la mesure de l'obligation qui incombe à chaque membre de la société dans l'accomplissement de ces devoirs envers la société elle-même, par exemple quand il s'agit d'organiser l'échange ou la production de manière à assurer avec l'intérêt légitime des producteurs ou des intermédiaires un rendement avantageux à la société tout entière. La conscience du devoir social s'éveille à peine dans un grand nombre d'âmes et sommeille dans un plus grand nombre. L'obligation, pour certaine qu'elle soit, ne peut donc être aussi impérative. Elle se trouve ainsi subordonnée à la difficulté de la déterminer dans tous les cas particuliers et à la conscience que chacun en a. Mais ce qui demeure incontestable, c'est sa réalité d'ensemble et l'Eglise travaille à la faire mieux connaître. N'est-ce pas le cardinal Mercier qui a dit : « La religion devient de la superstition quand elle ne pénètre pas la conscience morale. Et la morale manque son but quand elle n'étend pas son empire sur les démarches sociales autant qu'individuelles de la conscience humaine ».

Ce devoir s'identifie, ajoute le R. Père, avec l'ensemble des devoirs de justice et de charité que nous avons à l'égard de nos semblables et même avec un certain nombre de nos devoirs envers nous-mêmes, mais il s'étend aussi bien au-delà. Outre les devoirs individuels dont l'accomplissement contribue indirectement au bien commun, il en est d'autres dont le corps social est immédiatement l'objet et dont les individus qui nous entourent sont les bénéficiaires. Les gouvernements les reconnaissent et les proclament en fait, sans savoir toujours les justifier en droit et les docteurs catholiques travaillent à en déduire la formule précise des grands principes généraux de la morale chrétienne. Les faits eux-mêmes sont en révolte contre le Code inspiré des doctrines individualistes et le Code est peu à peu contraint de s'adapter. De là une foule de limitations apportées par le législateur aux droits de l'individu. Elles déconcertent beaucoup de nos concitoyens. Elles n'étonnent pas ceux qui n'ont point oublié la véritable doctrine sociale de l'Eglise et ils voient avec plaisir, notre monde contemporain revenir à la vieille doctrine traditionnelle du catholicisme.

P. JEAN DE DIEU.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE

La philosophie de Duns Scot. — M. Bernard Landry vient de publier un ouvrage considérable *La philosophie de Duns Scot*, thèse pour le doctorat présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris 1922, XI-360 pp. Ce livre sera plus tard longuement analysé et examiné.

Fr. Ephrem Longpré, o. f. m.
Collège St-Bonaventure.

Summa Philosophiae Christianae. Vol. VII. *Ethica generalis*. Vol. VIII. *Ethica specialis*, auctore. Josepho Donat, s. j. édit. 1a et 2a, 1920 et 1921. 3 vol. in-8° de 228 et 320 p. Oeniponte.

Ces deux volumes du P. Donat complètent une somme de la Philosophie chrétienne, qui comprenait déjà six volumes : La Logique — La Critique — L'Ontologie — La Cosmologie — La Psychologie — La Théodicée. Les deux volumes que nous annonçons traitent respectivement, de l'Éthique générale et de l'Éthique spéciale. L'Éthique est la science des mœurs, c'est-à-dire la science de l'activité morale, de l'être humain, doué de libre arbitre.

L'*Ethica generalis* étudie et expose les grands principes de la vie morale : La fin de l'homme — La Moralité — De la connexion entre la vie morale et la religion — L'acte moral — Le Droit.

L'*Ethica specialis* établit les devoirs de l'homme en tant qu'individu. — La théorie de la société familiale — de la société civile — de la société internationale. Ces cinq cents pages sont pleines d'une doctrine substantielle et très avertie. Le souci de rester en contact avec les doctrines malsaines, si répandues de nos jours, pour les réfuter se fait sentir continuellement. De nombreuses citations, la plupart d'auteurs allemands, nous y initient. Pour ceux qui ignoreraient la langue allemande, l'auteur a eu l'excellente idée d'intercaler dans son texte la traduction latine, de passages, dont l'original est fourni dans les notes. Naturellement le système de Kant fait les frais de ces exposés hétérodoxes. C'est lui qui a synthétisé le libéralisme absolu de la morale. Le traité de la connexion entre la vie morale et la religion est tout entier dirigé contre l'autonomie absolue de la volonté. La nature humaine n'est pas le fondement dernier et le constitutif de la moralité. De même l'ordre juridique, auquel recourent certains auteurs modernes, fait partie de l'ordre moral ; il est donc immoral d'enseigner la séparation de l'ordre juridique d'avec la morale. En résumé, manuel excellent et qui a le mérite d'être écrit dans la langue ecclésiastique : le latin. Il faut féliciter

Digitized by Google

l'Université d'Inspruck de rester fidèle à cette langue, par ce temps de nationalisme à outrance. L'avantage et la joie de bien posséder la langue latine, dans laquelle ont été écrits les deux tiers de notre tradition patristique, valent bien le petit effort nécessaire pour s'adapter à cet enseignement. Ce sera tout bénéfice pour l'unité de l'Église. D'ailleurs, la langue philosophique latine est une langue bien formée qui par sa précision nous aide à donner une armature de logique à notre intelligence. On en fait l'expérience plus tard, quand on entre en contact avec les brouillards de pensée et de style des adversaires des principes éternels et divins. P. S.

Cours de Psychologie et de Philosophie. — Vol. I Psychologie. Par E. Baudin, professeur au Collège Stanislas. — Ancienne Maison Poussielgue, J. de Gigord, éditeur, rue Cassette, Paris, 1917.

Voilà un volume, grand in-8°, de 618 pages, plein de sucs substantiels et savoureux. Il corrobore parfaitement les déclarations de l'auteur dans sa préface. « Ce cours de Psychologie et de Philosophie est le fruit de quinze années d'enseignement ». On s'en aperçoit parfaitement, à la plénitude de la doctrine et au mouvement d'un style très personnel. Quand la pensée est restée en gestation dans une intelligence, que cette intelligence a vécu en contact avec des esprits qu'elle devait introduire dans la science, cette intelligence arrive progressivement à une plénitude intérieure qui déborde enfin en flots abondants de lumière ; le style lui-même reproduit le mouvement de la vie intérieure ; par sa précision, son imprévu, son piquant ; il frappe et enchante le lecteur ; il est original d'une originalité de bon aloi, qui met en relief tout ce qu'il touche. C'est le plaisir que j'ai éprouvé à la lecture de cet ouvrage tout en admirant la richesse de son contenu.

L'abbé Baudin remplit adéquatement son programme. « Nous nous sommes constamment et d'abord appliqué à mettre les problèmes en relief, cherchant à en dégager le sens et à en donner l'intelligence, à souligner leurs parentés et leurs généalogies, à les présenter enfin dans leur ordre et leurs cadres naturels. Nous avons pris soin également de soumettre avant tout à l'élève *des faits et des analyses de faits*, dans lesquels il puisse trouver des éléments de solution à sa portée, et indépendants de l'histoire. Bref, nous avons délibérément donné partout le pas à la *méthode positive* sur la méthode historique et sur la *méthode dialectique*, pensant que celles-ci doivent toujours rester à leur rang naturel qui est le second. Cela nous a conduit à réduire le plus possible, la part des théories et des discussions... le même souci de méthode positive, nous a fait sacrifier tout l'appareil bibliographique des citations et des références » (p. I et II). Cependant la richesse de l'information de l'auteur se fait sentir dans la substance de la doctrine. Félicitons-le de s'être passé de la bibliographie, cet élément moderne du succès, qui remplit le rez de chaussée de tant de pages de nos livres, et dont la vue impressionne favorablement tant d'intelligences, qui ne se donnent pas la peine d'élaborer un jugement personnel. L'idolatrie bibliographique ne serait-elle pas en effet un signe de faiblesse ? Il semblerait que l'intelligence atrophiée, bancale, a besoin, pour hasarder une affirmation, de la béquille d'un texte ou du cautionnement d'un auteur. Bref l'abbé Baudin vise à faire penser l'élève et non à lui fournir un memento à apprendre par cœur : « Tout livre de science et à fortiori, tout livre de philosophie, appris par cœur, ne peut que rendre l'élève plus sot que nature, en lui désapprenant de penser » (p. IV).

Digitized by Google

L'auteur, écrivant à l'intention des élèves du baccalauréat, suit l'ordre du programme du baccalauréat; il n'est nullement responsable de cette nécessité qui lui est imposée. Je le regrette, cependant, car en reprenant le cadre de notre psychologie Aristotelico-scolastique, en joignant la psychologie métaphysique, à la psychologie scientifique, il nous eut composé un maître livre d'apologétique. Tel qu'il est, son livre actuel, malgré ses qualités de fond et de forme ne restera qu'un manuel, qui ne présente pas un attrait suffisant au lecteur ordinaire, à cause de son morcellement. Quelques citations pour apprécier les qualités de fond de l'auteur et la personnalité de son style. *La Psychologie*, sa définition p. 1-2.

D'une façon générale, on peut définir la psychologie, conformément à son étymologie grecque *(psyche,* âme : *logos*, traité) l'étude ou la connaissance de l'âme. Mais il y a différentes manières d'entendre l'âme, et partant différentes psychologies. I. *Psychologie empirique*. Au sens le plus ordinaire du mot, l'âme signifie, *cet ensemble de sentiments, de pensées, de passions, d'humeurs, d'habitudes, d'inclinations*, etc. *qui constituent à un homme, sa physionomie morale, son caractère et sa personnalité.* C'est en ce sens, qu'on parle d'âmes basses ou molles, compliquées ou simples... La connaissance de l'âme ainsi entendue, fait l'objet d'une première psychologie, à laquelle nous prétendons tous, qui plus, qui moins, puisque tous nous prétendons à nous connaître nous-même et à connaître les autres hommes. *Psychologie empirique*, car l'expérience en fait tous les frais... La psychologie empirique reste en dehors de la science. A l'occasion, un paysan sans culture se montrera meilleur psychologue, qu'un professionnel de la psychologie scientifique. D'ailleurs celle-ci ne date que d'hier, la psychologie empirique est vieille comme l'humanité : le premier intérêt et le plus grand plaisir de l'homme, a toujours été de connaître l'homme, et d'agir sur lui, grâce à cette connaissance ; ce qui assure aux « Belles lettres » un attrait et une utilité éternels. — II. *Psychologie métaphysique*. Par âme on entend en second lieu *le principe substantiel et immatériel des sentiments et des pensées*. C'est ici que s'opposent le matérialisme et le spiritualisme. Si un matérialiste nie l'existence de l'âme, je sais bien qu'il ne nie ni les sentiments, ni les pensées, qui ne font de doute pour personne ; mais il se refuse à accepter l'existence de la réalité spirituelle, qui leur sert de principe, et dont l'affirmation constitue le spiritualisme. C'est cette *âme substance* qui fait l'objet de la psychologie métaphysique... III *Psychologie scientifique* — Aux yeux du savant, qui ne voit dans la nature, que des groupes de phénomènes à observer, à analyser et à expliquer par des lois, l'âme ne peut être que la conscience ou l'ensemble *des phénomènes psychiques*. C'est là l'objet propre de la psychologie scientifique ». Voilà, un texte précis, clair, riche. qui fournit au professeur un sujet d'exposition. Qu'il fasse saillir les liens intimes de ces concepts et de ces objets, initiant l'élève à la réflexion, multipliant les explications, les exemplifications, les critiques, les interrogations et le livre se transforme en un riche thème de méditation, selon les indications de l'abbé Baudin lui-même, dans la préface (p. IV).

Les mêmes qualités se retrouvent dans tout le volume. Sans doute un scolastique chatouilleux n'acceptera pas toutes les affirmations de l'auteur dans son exposé. Par exemple pour les chapitres du Livre I sur l'objet de la psychologie, le physique et le mental, la méthode de la psychologie, la

Digitized by Google

détermination des lois psychologiques, il réclamera contre une doctrine de la vie, qu'il estimera étriquée. Il soutiendra que la vie ne se réduit pas seulement aux phénomènes intérieurs de conscience ; qu'elle est quelque chose de plus général : *la propriété de se mouvoir par sa propre spontanéité.* Cette notion renferme la vie végétative et non pas seulement la sensibilité et le spirituel. Mais faisons crédit à l'abbé Baudin et attendons sa métaphysique, pour juger sa doctrine entière. N'oublions pas que son manuel a été composé selon le programme du baccalauréat, qui s'inspire du cartésianisme. Reconnaissons cependant l'inconvénient de séparer ainsi l'étude scientifique des faits de la psychologie, de l'exposé de leur cause formelle profonde.

L'abbé Baudin d'ailleurs critique très bien les théories, dont il doit tenir compte dans son exposé. Après avoir insisté beaucoup sur l'originalité de l'observation intérieure, qu'il faut affirmer énergiquement a côté de l'observation extérieure, afin de s'opposer au matérialisme, il n'accepte que sous bénéfice d'inventaire, l'analyse des données immédiates de la conscience. — « Descartes a eu raison de tenir l'intuition du moi pour une donnée immédiate de la conscience ; c'est un sentiment vif interne, analogue à ceux de l'existence et de la liberté. Nous sentons que nous sommes un « Je », comme nous sentons que nous existons et que nous sommes libres. Nous sentons tout cela simultanément, confusément, invinciblement. On aura beau essayer de nous prouver *dialectiquement* la vanité de ce sentiment, nous convaincre que la personnalité, l'existence et la liberté ne sont que des illusions, comme le professe la philosophie des Hindous, *l'évidence rationnelle* des raisonnements ne pourra jamais rien contre *l'évidence intime* de ces prétendues illusions ; elles garderont toujours pour elles, la certitude absolue et immédiate des intuitions de la conscience » (1).

Voici le jugement critique : « Descartes trouve le moi dans son intuition immédiate, et cette intuition dans l'expérience de la pensée : « Je pense, donc je suis ». Il pose d'emblée les équations : pensée = moi = âme spirituelle ou substance. Ainsi se donne-t-il cette « conscience pure du moi substance, qui fut un dogme pour tous les cartésiens.

Cette doctrine célèbre, et si près du sens commun, comporte bien des *confusions*, faciles à dégager à l'analyse. 1° Confusion entre le *moi empirique*, tel que le révèle la conscience, et le *moi substantiel*, tel que l'établit seule la métaphysique, laquelle n'est pas affaire d'expérience. Nous n'avons aucune conscience pure du moi substance comme être individuel. Nous sentons bien *immédiatement nos pensées,* et qu'elles sont nôtres ; mais nous ne sentons *pas aussi immédiatement la substance qui en est le principe.* L'âme métaphysique n'est pas plus au bout du scalpel du psychologue, qu'au bout du scalpel du physiologiste... 2° Confusion entre le *moi* et le *je.* Celui-ci n'est pas la pensée, mais sa personnalité. Il n'y a pas non plus de conscience pure du « Je », qui n'est perçu que comme une forme, et dans les états de conscience qu'il pénètre.

Ainsi se *dissolvent les équations cartésiennes :* la pensée, élément du moi, n'est pas identique au « je », et le « je » n'est pas identique à l'âme substance. (p. 125 et 126). — C'est parfait comme doctrine, délié comme analyse, et piquant comme style.

(1) p. 123. § 2.

Digitized by Google

Je ne résiste pas à la tentation de citer ces deux envois de l'auteur, au *Phénoménisme*, dans la même question (p. 127).

« Les empiristes, en dépit de leur vénération pour l'expérience, *en négligent ou nient la bonne moitié*. Car si la multiplicité des phénomènes psychiques est un fait, le « Je » est également un fait... Négligeant le « Je » les empiristes compromettent le moi et ne laissent qu'une poussière inorganique des faits, *dont l'unité est un miracle perpétuel*. Car d'invoquer la mémoire, c'est oublier qu'elle est impossible sans le « Je » se continuant du présent dans le passé. Et, de même, comment parler de faisceaux sans lieur, de collection sans collectionneur, d'association sans principe associateur ? Ces métaphores nous laissent en présence de pures multiplicités : multiplicité de coexistence ou de succession : les états de conscience coexistent comme des pierres dans un tas : Ils se suivent comme des hommes sur un sentier. Encore n'y a-t-il un tas de pierre, ou une file de piétons, que pour l'œil qui perçoit synthétiquement et unifie ces multiplicités : *toute somme suppose un totalisateur*. Ainsi le moi, tel que nous le connaissons, reste impossible sans quelqu'activité synthétique. Or l'empirisme se définit par la négation de telles activités en nous.

Son échec tient à sa méthode, qui est *l'atomisme psychologique*. On décompose la conscience en éléments disjoints ou discontinus, et l'on s'étonne après cette analyse, de ne point trouver de synthèse. Cela tient au procédé employé, qui est au rebours de la vie. Car *la vie ne présente que des synthèses ; la première donnée psychologique est l'unité et la continuité de la conscience*. Ce n'est pas le « Je » qui est un mythe, mais bel et bien l'éparpillement empiriste des états psychiques ; c'est *un mythe pseudo-scientifique*. C'est ainsi que dans un fleuve, la réalité est la continuité des eaux ; il n'y a des gouttes d'eau que pour qui les y crée artificiellement » (p. 128).

Voila certes, une manière d'argumenter, très différente des lourdes machines de nos manuels latins. C'est une escrime gracieuse mais qui porte, comme la pierre de David qui frappa Goliath, en plein front.

Une dernière citation à l'intention des décrets prédéterminants et de la « science moyenne. » *Dieu donc ne saurait, au vrai sens du mot, prévoir absolument nos libres décisions*. — A ce propos, Bossuet disait : deux choses sont certaines : nous sommes libres et Dieu prévoit tout ; tenons fermement ces deux bouts de la chaîne, quoique le milieu nous échappe. Cette prudence est exagérée et inutile, car le milieu de la chaîne ne nous échappe point. A la lettre, *Dieu ne prévoit rien ; Il voit tout*. Il ne prévoit pas ce que je ferai dans dix ans, mais Il le voit ; et s'il s'agit d'actes libres, Il me voit m'y déterminer librement. Son éternité le met hors du temps et le fait assister au passé et au futur comme au présent. Sinon, s'il lui fallait prévoir, Il ne pourrait que conjecturer, lui aussi, mes actions, dans la mesure ou elles échappent au déterminisme des motifs et des mobiles. » (p. 608).

En résumé le manuel de Monsieur l'abbé Baudin, est une œuvre docte et personnelle, qui condense en ses six cents pages les fruits d'une très grande lecture et d'une profonde réflexion.

P. S.

Digitized by Google

SPIRITUALITÉ ET LITURGIE

La Luce nelle Tenebre. Elevazioni sui Vangeli, con prefazione del P. Agostino Gemelli, francescano. — Un vol. in-12. Par Giulio Bevilacqua, prete dell'Oratorio. Prix : 12 lire. Milan, 1921. — Società editrice « Vita e Pensiero », 4, via S. Agnese.

La Lumière dans les ténèbres : Elévations sur le Saint Évangile. Ce livre, écrit par un prêtre de l'Oratoire, ancien officier d'Alpins et ancien prisonnier de guerre, est un souvenir en même temps qu'une apologie. Dans la prison, l'apôtre de la jeunesse, qu'il avait été à Brescia, le Père Bevilacqua le redevint, auprès des jeunes officiers qui l'entouraient. La plupart avaient perdu la foi, sur les bancs de l'Université ; très peu avaient conservé une certaine religion extérieure. Le Père prit l'habitude de s'entrenir avec eux, les dimanches, à l'heure où le crépuscule ravive les souvenirs. Le thème de ces entretiens fut la beauté et la sainteté de la foi, afin d'amener ces âmes à douter de leur incrédulité et leur faire comprendre l'importance capitale du problème religieux. Les auditeurs de ces entretiens, pleins de cordialité persuasive, ont voulu les réentendre, au moins en les relisant. De ce désir est né ce livre. Apologie, il l'est dans le sens pascalien, fondé sur les raisons du cœur, et non pas dans le sens intellectualiste. C'est la méthode, que la Congrégation de l'Oratoire, à laquelle appartient l'auteur, a toujours suivie en donnant des maîtres comme Newman, Faber et Gratry. Le Père Bevilacqua marche sur leurs traces, pour éclairer les grandes lignes de l'enseignement évangélique, sur Dieu, l'homme, les choses, le monde, la mort ; c'est dans ce but qu'il a choisi comme thème, le commentaire du Prologue de l'Évangile de saint Jean. Cela rappelle le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, par le P. Gratry et surtout du même auteur, dans les *Méditations inédites*, les méditations sur l'Évangile de saint Jean. L'ouvrage du P. Bevilacqua renferme beaucoup de belles pages de lumière et de chaleur : *Lux et vita*, dit S. Jean. On comprend que, sous forme d'entretiens, ces pensées aient touché les jeunes officiers, compagnons de captivité de l'auteur, et que présentées dans ce livre, elles soient appelées à étendre le cercle de leur apostolat. Aussi, félicitons-nous la grande société catholique d'édition de Milan : « *Vita et Pensiero* » d'avoir imprimé ce livre, qui enrichit son catalogue fourni d'œuvres, pour la défense de la Foi et la formation d'une élite intellectuelle catholique. Les âmes de bonne volonté, qui *veulent* la vérité, y expérimenteront ce que l'auteur écrit, (p. 455-458), en se servant du texte : Prov. c. VI. 22 : « *Quand tu marches qu'il te guide,* cet évangile ; *lorsque tu dors qu'il te garde.* Les incrédules sauront que, pendant le sommeil de leur incrédulité, cette doctrine reçue des lèvres maternelles, aura veillé sur les quelques bribes qui étaient restées en eux, étincelles couvant sous la cendre, que son souffle devait un jour rallumer. Et surtout : *lorsque tu te réveilles entretiens-toi avec lui*, et alors tu comprendras la pensée de Pascal : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir ; et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire... Il y a assez d'obscurité pour rendre aveugles les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre sans excuses ».

P. Symphorien

Digitized by Google

Le Génie du rit romain. — par E. Bishop. Edition française annotée par Dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough. Paris, Art catholique, 1921, in-16 de 109 p.

C'est une heureuse pensée que d'avoir livré au public français cette étude du grand liturgiste Edmond Bishop. Cette étude fut donnée en conférence à Londres en 1899. Elle a trait au missel romain, et dans sa forme succinte, elle est à mettre à côté des *leçons sur la messe* de Mgr. Batiffol et des *origines du culte chrétien* de Mgr. Duchesne.

D'après E. Bishop, les éléments purement romains de l'ordinaire de la messe sont les suivants : la Collecte, l'épître, la bénédiction avant la lecture de l'Evangile, l'Evangile, l'*orate frates*, la Secrète, puis toute la suite jusqu'au baiser de paix, (préface, canon, oraison dominicale), enfin la postcommunion et l'*Ite missa est*.

A cela, il faut ajouter quatre pièces de chant : l'Introït, le Graduel, l'Offertoire, la Communion. Les antiennes ne sont pas romaines en ce sens que Rome serait leur lieu d'origine et que de là elles auraient été reçues ailleurs, mais, à parler généralement, elles furent admises à Rome aussitôt qu'elles firent leur apparition et que l'usage commença de s'en répandre. (pp. 32-33).

E. Bishop observe encore avec justesse que la principale différence entre la messe orientale et la messe occidentale est qu'en Orient, le prêtre dit invariablement chaque jour les mêmes prières, tandis que la messe latine change quotidiennement suivant les saisons et les fêtes. (p. 50).

Ce fut saint Pie V qui commença à donner un caractère définitif à la liturgie. Par le fait même, « un terme fut mis aux entreprises auxquelles avaient été communément sujets les livres liturgiques de l'Eglise dans tous les pays d'Europe au cours du moyen-âge, mais, les forces qui s'étaient alors dépensées restaient vivaces. Elles trouvèrent devant elles un champ d'opérations. N'ayant plus moyen d'agir au sein même de la liturgie, elles se sont employées au dehors, avec une liberté d'autant plus grande. Une avenue leur est-elle fermée, elles atteignent leur fin par une autre.

« Ainsi s'explique la croissance rapide, l'étonnante variété et le développement considérable, au cours des deux ou trois derniers siècles, de ce que nous appelons « les dévotions », par opposition avec les pratiques officielles régulières du culte, et c'est en même temps la preuve que les deux influences rivales qui se manifestèrent si clairement dans nos anciens missels existent toujours ».

C'est par des études semblables, c'est par des notes comme celles de Dom Wilmart, c'est par des livres comme ceux de Dom Cabrol que nous arriverons à mettre un peu de sagesse, de modération et de valeur dans nos études liturgiques contemporaines, et en même temps, un peu plus de paix, de charité et d'union dans tous les cœurs.

N'est-ce pas toujours E. Bisoph qui nous rappelle que le génie du rit romain, c'est la sobriété et le bon sens? P. Ubald.

Nouvelles théories sur l'art moderne, sur l'art sacré, 1914-1921. — Par Maurice Denis, Paris, 6, Place S. Sulpice, 1922, in-8 de 291 pages.

Il y a une année à peine que les premières *théories* ont été rééditées (cf., *Etudes franc.*, t. XXXIII (1921) p. 571).

Digitized by Google

Voici un nouveau volume, et non moins intéressant. Mon Dieu, que ce technicien (c'est l'auteur que je veux dire) est donc savant ! Je m'effraie presque de son érudition et je crains qu'elle ne fasse trembler son crayon et son pinceau.

Mais je m'en réjouis en pensant que ce même Maurice Denis est, avec Georges Desvalières, le créateur de l'Ecole d'art sacré de Paris.

Trois parties dans le volume : I. Pour l'art français. — II. Opinions sur l'art moderne. — III. Pour l'art sacré.

Il y a là une foule d'observations et d'idées qui auraient gagné à être dégagées davantage et présentées en corps de doctrine.

M. Denis admet naturellement qu'il y a un art religieux, mais l'art religieux ne consiste-t-il que dans l'interprétation d'un sujet religieux ? Je le crois pour mon compte. Si le sentiment religieux se mêle à une œuvre indifférente ou profane, c'est que cette œuvre est religieuse par destination, sinon par nature.

Et à rebours, un sujet religieux peut très bien se trouver traité avec un symbolisme païen. C'est pour ce motif que nous nous disputerons toujours au sujet de la *sainte Thérèse* du Sernin. Nous avons là un morceau admirable, les artistes le goûteront toujours d'instinct : mais de grâce, qu'on n'aille pas nous raconter, même avec des textes à l'appui que c'est la transverbération du cœur de notre mère sainte Thérèse ! C'est un joli jeune homme, armé d'un dard, en présence d'une femme parfaite en ravissement d'amour. Qu'on l'expose au palais Borghèse et non sur un autel.

Les pages sur le symbolisme et l'art religieux moderne m'ont très vivement intéressé. M. Denis y publie des renseignements sur sa propre vie artistique et le grand public ignorait ces détails. Il faudrait développer ces pages personnelles, et donner le chapitre qui manque à ce livre : le chapitre consacré à M. Denis lui-même.

Voilà bien les raisons de ces antinomies qu'on trouve chez notre auteur. Il est parti du symbolisme, il y a trente ans ; il a subi la forte influence de Gauguin. Puis, avec l'âge, il a abandonné une large part de ses erreurs (p. 175) ; mais il a conservé l'essentiel qui est la vision très haute de son idéal et de son art, et il s'est ainsi relié, d'instinct, devenant plus naturel, aux doux primitifs et aux grands classiques.

Que M. Denis soit encore béni pour avoir déclaré que notre art sacré français est en voie de progrès et non de décadence.

Possédons-nous des articles de génie ? Nous en avons d'influents, c'est déjà bon à noter, et nous avons le Sacré-Cœur de Montmartre, et Saint-Pierre de Montrouge et Fourvière et la cathédrale de Marseille ; nous avons notre école de musique religieuse, nos groupes d'art comme la *Société Saint-Jean*, nous avons « l'Art catholique » des sculpteurs comme Desvergnes et Debert, des verriers comme Barillet, etc.

Ne désespérons pas.

P. Ubald.
de la *Société Saint-Jean*.

Au pays du Messie. — Par Mgr Henri Laurent Janssens, o. s. b. Evêque titulaire de Bethsaïde. Vol. in-4° de 420 pages, illustré de 212 dessins originaux de l'auteur et de 126 photographies réparties en 32 pages hors texte. Prix broché : 25 fr. Desclée et Cie 30 rue. St-Sulpice. Paris; 50 rue de la Montagne, Bruxelles, 1921.

Digitized by Google

« Ce livre allait sortir de presse lorsqu'éclata la grande guerre » nous apprend Mgr Janssens, dans son « Avis au Lecteur ». « Heureusement l'imprimerie St-Augustin n'a pas eu à déplorer le sort de celle de St-Jean l'Evangéliste, systématiquement détruite à coup de mine » — Aussi pouvons-nous nous réjouir avec l'éminent prélat bénédictin que ces pages « aient échappé à l'envahisseur ».

Sans avoir comme il le dit lui-même, « aucune prétention littéraire ni scientifique Mgr Janssens sait mettre son lecteur au courant de toutes les questions concernant le Proche-Orient ».

L'évêque de Bethsaïde a fait une partie de son voyage avec les pélerins de l'Etoile, en leur compagnie il a visité Athènes, le Mont Athos, Constantinople, Jaffa, Jérusalem, Nazareth, Tibériade et ne les a quitté qu'au pont de Caiffa. Il nous est particulièrement agréable d'entendre le docte prélat rendre hommage « à l'ubiquité hospitalière des fils de St-François ». Dans les six derniers chapitres de cet ouvrage qui en contient trente, Mgr Janssens nous emmène « à travers la Samarie » nous fait faire une excursion à Bethléem et à Hélison ». — « Un voyage à St-Jean in Montana » — enfin visiter l'Egypte et revenir par Rome.

Ce volume magnifiquement illustré, vient à son heure.

A le parcourir on se rend compte de la lourde faute politique que fait l'Angleterre en mettant le sionisme au premier rang de ses préoccupations orientales. Tout homme indépendant, je ne dis pas tout chrétien, doit faire siens les regrêts exprimés par le perpicace voyageur, bien au courant de la situation politique internationale.

« Il nous sera permis d'exprimer un double regret ; le premier c'est que » la Terre-Sainte n'ai pas été confiée à une nation catholique ; le second que » l'Angleterre ait mis tant de zèle à la donner aux juifs. C'est une croisade à » rebours qui eût fait bondir d'indignation et de douleur Richard Cœur de » Lion ! Puissent les catholiques de la Palestine et les pélerins des Lieux » Saints n'avoir pas à regreter le régime des Turcs ».

En résumé ce livre substantiel, pieux, artistique à sa place toute marquée dans les bibliothèque familiales et paroissiales.

Ajoutons pour être complet qu'il a été tiré de cet ouvrage 200 exemplaires sur papier de luxe, numérotés à la presse et que le prix en est, broché, de 50 fr.

P. Godefroy.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

AUTOUR D'UN LIVRE

M. Bernard Landry vient de publier un ouvrage considérable intitulé *La Philosophie de Duns Scot* (1).

D'après les informations auxquelles je voudrais ne pas croire, — puisque le livre de M. Landry se présente sans autorisation ecclésiastique — l'auteur de cet ouvrage est un prêtre du diocèse de Coutances. Jadis, aux environs de l'encyclique *Pascendi,* il appartenait, au moins par la méthode, à un groupe d'écrivains qui n'avaient guère le courage de leurs opinions, et il écrivit sous le pseudonyme de M. Desbuts quelques articles d'une inspiration singulièrement troublée (2). A cette époque, il ne reconnaissait à la raison humaine laissée à elle-même que le pouvoir de s'élever à « l'idéal » et il proposait de renoncer « à connaître Dieu par et dans nos concepts » (3) : belles formules dont les événements ont montré le sens premier et dont M. Landry a gardé un vague souvenir lorsqu'il ose appeler Dieu « le sphinx divin ». Pour le moment, il goûte discrètement M. Bergson (35, 121, 231). Quant à son aversion pour le B. Duns Scot, elle ne m'est pas inconnue.

(1) XI-360 pp. Paris, 1922, chez Firmin-Didot.

(2) *La notion d'analogie chez S. Bonaventure,* art. de la *Revue néo-scolastique,* XXIV, 1922, 160, note I : « J'ai jadis exposé sous le pseudonyme de Desbuts ces preuves (les arguments de S. Bonaventure en faveur de l'existence de Dieu) dans un article publié dans les *Annales de Philosophie chrétienne,* 1910 ». Or, cet article, d'après le R. P. Parthenius Minges O. F. M., serait de tendance moderniste : *Der Verfasser ist modernistisch angehaucht.* Cfr : *Die skotistische Literatur des XX Jahrunderts,* article des *Franziskanische Studien,* Münster 1917, 64 ; de même E. Auweiler, dans *The Franciscan Educational conference,* Cincinnati 1921, vol. III 191, 194.

(3) P. Chossat, S. J. art. *Dieu* dans le *Dict. de Théol. Cathol.* 1911, Paris, IV, col. 858, 863. — Sur un essai de M. Desbuts, *Une utilisation de la doctrine thomiste du concours divin,* à lire la *Revue Thomiste,* 1908, 364-366. S. Thomas enseignait « exactement le contraire » de ce que l'auteur lui attribuait.

Digitized by Google

Le livre se présente comme une thèse de doctorat soutenue à la faculté des lettres de l'Université de Paris (1). En ces pages, l'auteur entend faire l'exposé définitif de la pensée philosophique du B. Duns Scot, « saisir la signification profonde du système scotiste » (VII) que les commentateurs du Docteur Marial n'ont pas comprise et montrer les conséquences de son application dans une société organisée selon les principes de l'Ecole Franciscaine (351-2). Ses conclusions sont les suivantes : le B. Duns Scot est un « franciscain ami des spirituels, ardent défenseur des droits de Dieu et qui a perdu le sens de l'amour » (VII), un sceptique (303), un destructeur de l'ordre naturel et surnaturel (2), l'ancêtre théologique de la Réforme protestante (350-1), un moraliste profondément anti-chrétien (251), un fou (257) (3) et une espèce de derviche musulman à demi-halluciné (4). Ces appréciations et d'autres analogues sont répétées, sans variation de thème, tout le long des 360 pages. L'extravagance — non l'importance — de ces conclusions me dispense d'un long exorde et permet d'entrer immédiatement dans le cœur du sujet.

Les pages qui vont suivre présenteront d'abord quelques

(1) Sur cette soutenance, cfr. *La Vie Franciscaine,* Paris, n° d'octobre 1922, p. 702.

(2) 349-50 : « La création entière, monde de la grâce et monde de la nature, s'effrite sous la critique du Subtil; seuls subsistent des atômes indifférents à subir du dehors telle ou telle loi ».

(3) « Comme Duns Scot est un intrépide logicien que n'arrête *aucun sentiment chrétien ni même aucun « bon sens »*, nous allons pouvoir admirer les conséquences de sa définition. — Duns Scot aime à manier une sorte d'algèbre métaphysique, il pose des définitions, puis avec une intrépidité *qu'aucune absurdité n'effraie* il déduit inlassablement » (138).

(4) 351-353. « Les Théologiens musulmans veillaient : ils brisèrent les systèmes nécessitaires qu'avaient construits Ibn Sina et Ibn Rochsd ; et ils remirent toutes choses sous la domination d'Allah. Ils firent ce que plus tard Duns Scot devait faire. » etc. — « La tentative de Duns Scot n'était pas nouvelle et la société qui fut son idéal avait déjà existé. Que serait, en effet, une société qui s'inspirerait des principes scotistes ?... La société humaine se figerait dans un conservatisme aveugle, ennemi de tout progrès ; — le novateur est un impie qui s'insurge contre Dieu ; — et dans cette société méticuleusement traditionnelle, un seul sentiment subsisterait : un zèle ardent pour la défense des droits de Dieu. Nous devrons employer notre liberté à défendre la liberté divine ; et, comme aucune doctrine rationnelle n'éclairerait notre volonté, fatalement, notre liberté, si prônée par Duns Scot, sombrerait dans un mysticisme triste et fanatique. Or cette société a existé et existe encore : c'est la société musulmane ». — D'après Duns Scot « la raison humaine, livrée à ses seules lumières, ne peut choisir entre le Dieu chrétien et le Dieu arabe » ; même « elle ne peut démontrer l'existence ni de l'un ni de l'autre » (334). — Pour l'honneur de la science française et de la Sorbonne — qui pourtant a couronné cet ouvrage en conférant le doctorat à M. Landry — je m'abstiens de reproduire plus longuement ces jugements.

Digitized by Google

réflexions générales puis un *examen analytique et critique des principales assertions* de M. Landry, selon l'ordre des matières qu'il a adopté. Ce plan est imposé par le livre en question ; de même la démonstration de l'inauthenticité des *Théorèmes* a été nécessitée par le fait que M. Landry y voit « un résumé très ferme de la doctrine scotiste » et y a puisé ses conclusions (330).

Il ne s'agira ici que du B. Duns Scot. Je tiens toutefois à déclarer que je n'accepte pas, sur plusieurs points, l'exposé que M. Landry a fait de la pensée de S. Thomas d'Aquin, encore moins, les remarques critiques qu'il a mises sous le nom du B. Duns Scot à l'adresse du Docteur Angélique et la manière dont il a caractérisé l'attitude du Docteur Marial à l'égard du grand génie dominicain. S'il y eut des divergences de pensée entre S. Thomas d'Aquin et le B. Duns Scot, tout comme il y en eut, et de non moins fréquentes et de non moins graves, entre le Docteur Angélique et S. Bonaventure ou Pierre de Tarentaise, il serait excessif de les exagérer; car, un fait s'impose : ces deux grands génies spéculatifs du moyen-âge non seulement ont en commun les principes qui organisent fondamentalement toute la philosophie-médiévale, mais surtout ils appartiennent à la même direction aristotélicienne. Ce mouvement général de leur pensée supprime notablement la distance que M. Landry semble vouloir mettre à tout prix entre « ces deux princes de la scolastique » (1).

I

OBSERVATIONS GÉNÉRALES

I. L'ouvrage de M. Landry manque d'abord de cette dignité, de ce sens de l'honneur et du respect qui sont une des conditions élémentaires du travail scientifique, consacrent une œuvre et honorent une plume.

(1) M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, Louvain, 1912, 462 : « Entre Scot et Thomas d'Aquin la distance est du coup fort diminuée (en métaphysique) et il en est de même sur plus d'un autre domaine où jusqu'ici on avait exagéré les divergences doctrinales des deux princes de la scolastique médiévale. »— S. BELMOND, *Etudes sur la Philosophie de Duns Scot : Dieu, existence et cognoscibilité*, Paris, 1913, XVI-362 pp., l. c. XI : « Il semblera à plus d'un lecteur que, à tout prendre, notre Duns Scot est bien voisin de S. Thomas. A la vérité, nous n'y pouvons rien. Et quelque satisfaction que nous éprouvions à le constater, l'on doit convenir que le mérite de cet accord remonte jusqu'aux sources auxquelles nous avons puisé depuis de longues années. » — R. P. MINGES, O. F. M., art. *Duns Scotus* dans la *The Cathol. Encycl.*, New-York, vol. V, 197 : « The psychology of Scotus is in its essentials the same as that of S. Thomas. Cfr. KLEIN, *Intellekt und Wille nach Duns Skotus*, art. des *Franziskanische Studien*, Münster 1921, 8 Jhrg., Heft I, 282 etc.

Digitized by Google

Quel que soit, en effet, le jugement objectif et serein que l'on puisse porter sur tel ou tel point secondaire de l'enseignement du B. Duns Scot — car le Docteur Marial a pu s'exprimer moins heureusement en certains cas, comme il est arrivé à S. Augustin, à S. Thomas d'Aquin et à S. Bonaventure — il reste que son nom est auréolé de sainteté, que sa doctrine s'est imposée dans l'Ordre Séraphique et très loin au-delà par la vénération sans réserve que lui ont vouée des saints illustres, que son enseignement a été consacré par la bénédiction des Souverains Pontifes et l'autorité de toutes les Universités d'Europe, qu'il a été pendant six siècles le grand témoin de l'Immaculée-Conception (1) et qu'il est encore aujourd'hui l'immortel défenseur de cette thèse, qui après avoir compris toute la profondeur de la théologie de S. Paul, pose le Cœur du Christ en exergue à toute la création et dit le dernier mot de la métaphysique christologique (2). Par suite, celui qui, comme M. Landry, s'attaque systématiquement au nom du B. Duns Scot, se discrédite lui-même dans tous les milieux scientifiques où la répétition stéréotypée des injures, des erreurs et des préjugés n'a aucune valeur, mais qui ne s'inclinent que devant l'autorité des textes authentiques étudiés objectivement et dans leur milieu historique. Les siècles ont jugé le B. Duns Scot : ils l'ont placé dans la série de ces maîtres qui va de S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin à Suarez et de Bellarmin à Bossuet. Il n'y a que des ignorants volontaires à méconnaître ce jugement et des écrivassiers sans dignité comme sans savoir à vilipender son nom, tout comme n'importe lequel autre des maîtres authentiques de la pensée catholique.

Les faits sont là pour justifier pleinement toutes et chacune de

(1) H. Holzapfel, *Bibliotheca Franciscana de Im. Conceptione B. M. V.*, Quaracchi, 1904, 108 pp.

(2) A ce sujet il importe de signaler entr'autres, le très bel ouvrage du R. P. Chrysostome, O. F. M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, 453 pp. Puisse ce livre — comme aussi celui du R. P. Jean-Baptiste, O. M. C., — susciter dans l'Ordre Franciscain comme au dehors, dans les nombreux milieux où la thèse de Duns Scot a pénétré, le même enthousiasme et la même activité théologique que la parole du Docteur Marial souleva jadis à Paris et à Oxford lorsqu'il vint défendre le dogme de la Conception sans tache. Si l'Ecole Franciscaine sait méditer toujours plus profondément la théologie de S. Paul, les spéculations de S. Cyrille d'Alexandrie, les vues profondes de S. François de Sales et de S. Bernardin de Sienne, il n'y a guère de doute sur l'issue, comme le disait Mgr Bonomelli : « Cette opinion gagne tous les jours du terrain et il viendra peut-être un jour où l'Ecole Scotiste qui a triomphé de l'Ecole Thomiste au sujet de l'Immaculée-Conception de Marie, aura aussi la victoire sur cette question qui sourit merveilleusement ».

Digitized by Google

mes affirmations à l'endroit du B. Duns Scot. Les monuments de son culte, recueillis et publiés par l'Ordre des Mineurs (1), établissent qu'à toutes les époques et dans plusieurs pays la mémoire de Duns Scot a été vénérée à l'égal de celle des serviteurs de Dieu et qu'il a joui d'un culte dans maints endroits où un autel s'est élevé en l'honneur de l'Immaculée-Conception. M. Landry n'a qu'à les lire pour mesurer d'un premier coup d'œil toute l'indignité de ses paroles.

Non moins que la piété populaire, la sainteté héroïque a jugé le B. Duns Scot et s'est inclinée respectueusement devant sa mémoire. Le mouvement scotiste, en effet, — qu'on le veuille ou non, peu importe, car la négation ne supprime ni les faits ni l'histoire — doit son origine à un motif des plus élevés et son développement à l'influence d'une pléiade de saints dont l'action profonde n'a pas échappé à l'attention d'éminents écrivains comme Pastor, Héfélé et Georges Goyau. Ce fut la défense de l'Immaculée-Conception qui le provoqua dès le XIVe siècle. Toutefois il importe extrêmement de le remarquer : la prééminence de la pensée du B. Duns Scot dans le mouvement intellectuel du moyen-âge ne fut pas admise, au XIVe siècle, au degré où on le croit habituellement. L'influence du terminisme, comme l'a remarqué excellemment le R. P. Franz Ehrle, S. J., fut profonde dans tous les milieux (2) et c'est plutôt au mouvement nominaliste qu'appartiennent les meilleurs théologiens de cette époque, chez les Mineurs, Pierre Auriol, Guillaume d'Ocham, Adam Woodham, Guillaume Farinier et

(1) *De Vita B. Joannis Duns Scoti Doctoris Im. Conc., Ordinis Minorum, ab omni tempore Sancti et Beati titulo nuncupati nec non de ejus cultu immemorabili antiquissimo et extensissimo,* Rome, 1905, 468 pp.; Cyro a Pesauro, O. F. M., *Nolana seu Ordinis Minorum. Articuli exhibiti ad processum additionalem instituendum pro confirmatione cultus ab immemorabili tempore praestiti Ven. Servo Dei Joanni Duns Scoto,* Rome, 1905, 110 pp.; *Monumenta cultus immemorabilis publici et ecclesiastici, antiquissimi et extensissimi, quibus fulcitur causa servi Dei Joannis Duns Scoti,* Rome, 1907, 55 pp.

(2) *Grunsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit.* I Reihe n. 6), Fribourg 1918, 13 : *Dieser Mangel einer strengeren Bindung bewirkte naturgemäss, das der «Zeitgeist» des Jahrunderts in allen Orden und Schulen leichter Eingang fand und sich in ihnen so festsetzte, dass er unter dem Namen des Nominalismus dem scholastischen Schulbetrieb des 14 und 16 Jahrunderts sein besonderes Gepräge gab, dessen Geschichte erst noch auf Grund des handschriftlichen Materials zu schreiben ist.* — M. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle,* Cracovie, 1921, donne de bons renseignements sur les docteurs franciscains de cette période. Quant à Guillaume Farinier, dont personne n'a parlé jusqu'ici, j'espère faire connaitre bientôt ses *Quaestiones de ente*, d'après le cod. G. 7. 484 de la Bibliothèque Nationale de Florence.

Digitized by Google

Pierre de Candie (Alexandre V). Mais lorsque vint l'heure où l'Ordre Franciscain voulut retourner à l'idéal de S. François et de S. Bonaventure, ce même mouvement de sainteté et de science, sans négliger le Séraphique Docteur, Alexandre de Alès, Olivi et Richard de Médiavilla, mit définitivement le B. Duns Scot à la tête de l'Ecole Franciscaine. S. Jean de Capistran l'appelle tout simplement le docteur officiel des Mineurs : *doctor fratrum minorum* (1); il a ses écrits à son usage personnel, il le cite dans son traité inédit *De Sanguine Christi* et dans ses autres ouvrages (2). S. Bernardin de Sienne défend les deux thèses de l'Immaculée-Conception et de la Royauté du Christ. Il reproduit presque littéralement le prologue de l'*Opus Oxoniense* dans un de ses sermons; sa théologie pénitentielle s'inspire largement des doctrines particulières du B. Duns Scot. Bien plus, ses ouvrages classiques sur les grands problèmes économiques, *De usura*, *De restitutione*, reposent, en définitive, sur le quatrième livre du *Commentaire d'Oxford*, si bien que le mouvement du catholicisme social au XVe siècle, dont S. Bernardin de Sienne fut l'âme, est comme une efflorescence des théories économiques du Docteur Marial (3). L'émule de ces grands héros de la sainteté,

(1) S. Jean de Capistran, *Sermones XLIV Vratislaviae habiti A. D. MCCCCLIII*, édition Eug. Jacob, dans *Johannes von Capistrano*, IV Teil, Breslau 1911, Sermo XIX, p. 73, 117; cfr. 50, 179, 182, 183; *ibid.* III Teil, Breslau 1907, 169-171, etc. *Speculum clericorum; de Papae et concilii sive ecclesiae auctoritate*, Venise 1580, 14-16, accepte la théologie du *Doctor subtilis magister Jo. Scotus* sur le Sacrement de l'Ordre et l'Episcopat.

(2) Le cod. XLIV de la bibliothèque de Capistrano contient du fol. 92a-139b les *Questiones logicales edite a fratre Johanne Scoti ordinis minorum* et porte au fol. 1a la note autographe du Saint : *ad usum fratris Johannis de Capistrano*. — Le cod. III de la même bibliothèque est le traité autographe de S. Jean de Capistran *De Sanguine Christi*. Dans les chap. 16, 17, 18, 38, se trouvent de longs extraits de Duns Scot. *Op. Ox.* III, dist. 38, cfr. fol. 21a-37b. Dans le même manuscrit 19a-20b se trouve aussi une brève question *De Conceptione B. M. V.* où le Saint défend la pieuse opinion. Cfr. le savant article de A. Chiappini O. F. M., *Reliquie letterarie Capestranesi*, dans le *Bulletino della Regia Deputazione Abruzzese di Storia Patria*, Série III. An. IX, 1918-9, 51, 125.

(3) *Opera Omnia* éd. La Haye, Venise 1745. Serm. IV, *De B. M. V. Conceptione* IV, 82-90; *Quadrag. de christ. relig.* Serm. LIV. *de Universali regno et dominio Jesu Christi*, vol. I. 283-287; ibid. Serm. I, *de fidei christianae firmitate*, vol. I. 3-8, cfr. *Opus Ox. Prol.* q. 2. n. 3. ss. VIII, 76. — *Quadrag. de Evangelio aeterno* (Vol. II), Sermo IX, 62; Serm. XVI, 96; Serm. XXVII. *De confessione* 148, 149, 152, 155; Serm. XXXII *De origine dominiorum*. Tout le sermon est *secundum Scotum*. Cela nous dispense bien de réfuter toutes les étrangetés que M. Landry a écrites à ce sujet. — Serm. XXXII. *De Mercatoribus*, 188, 190, 191. De même, ce sermon sur les échanges et la vente des valeurs économiques est d'après Duns Scot et ses disciples; Serm. XXXIV *De Venditione* 197, 201; le Saint y cite aussi François de Meyronnes et Landulphe de Caroccioli; Serm. XXXV *De Pretio*, 203, 204, 206

Digitized by Google

S. Jacques de la Marche, ne pense pas autrement qu'eux : les écrits de Duns Scot sont parmi les précieux manuscrits qu'il a recueillis dans sa bibliothèque de Monterandone. Lui aussi se réclame fréquemment de son autorité (1). Après eux, d'innombrables figures auréolées de sainteté marchent à la suite du B. Duns Scot : tels les Bienheureux Ange de Clavasio (2) et Gabriel Maria — ce dernier appelle le docteur franciscain *theologorum Princeps*, (3) — les Vénérables Ange del Paz (4) et

Serm. XXXVI *De Usura* 209 ; Serm. XXXVI *De Mutuo* 213, 215 ; Serm. XXXVIII 221 ; Serm. XXVIX 229 ; Serm. XLI 241, 243-44 ; Serm. XLII 253, 255 ; Serm. XLIII art. I, chap. IV, 404, défend avec Duns Scot la valeur de la satisfaction faite en état de faute. — Dans le *Quadrag. de Christ. Relig.* (vol. I) à noter le Serm. XXXIII *de Restitutione* 143-145 ; *De Restitutoribus* 147, 151 ; le Serm. XXXV, 152 ss. est fait d'après les théologiens scotistes. Sur le même sujet, Serm. XXXVI 159, 160-1, 163 ; Serm. XXXVII 165-171, d'après Duns Scot et ses disciples, et Serm. XXXVIII 172 ss. etc. Dans toutes ces pages S. Bernardin de Sienne consacre l'enseignement social de Duns Scot tout comme l'ensemble de sa théologie pénitentielle. — Il a été suivi par ses disciples comme le Vén. Barthélemy de Milan, dans son *Interrogatorium seu confessionale* (s. d. Cfr. Hain, n. 24881) où le nom et les doctrines du B. Duns Scot se rencontrent à presque toutes les pages.

(1) M. Crivellucci, *I codici della libreria da S. Giacomo della Marca*, Livourne 1889, 105-106 ; son traité *de Sanguine Christi* s'appuie aussi sur la doctrine de Duns Scot, cfr. P. Minges O. F. M., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1914, I Jhrg., Heft 2, 142.

(2) *Summa Angelica*, Venise 1492. Dans cet ouvrage qui était le manuel de Théologie morale le plus répandu à la fin du XVe siècle, et que Luther devait jeter au feu avec la Somme de S. Thomas d'Aquin, les *sed ego dico cum Scoto, sed tu tene cum Scoto* se trouvent à presque tous les chapitres. Cfr. 26r, 27v, 29v, 30r, 33r, 67r, 68v-71v. (Confession) ; 78v, 79v, 80v, 81r, 107r, 107v ; 134v, 140r. (Eucharistie), 141r. (Forme de l'Eucharistie), 142v, 198r. (Identité de la grâce et de la charité), 221v, 229v, 266r, 322v, 339v. (Messe), 340v, 341r, 342r, 344v, 351r, 336v, 382r, 384r, 391v, 401v etc. Il y a encore une vingtaine d'autres passages à signaler : l'écrit est d'un scotisme intégral.

(3) Cfr. Sa Somme de Théologie morale, intitulée *Lunete Confessorum*, conservée dans le Cod. 257, fol. 54v, de la bibliothèque de Toulouse.

(4) *Comment. in Lucam*, éd. Wadding. Rome 1628, 2 vol. — Sans parler de l'*Enchiridion divinae scolasticae theologiae* où les principales thèses de Duns Scot sont défendues, les œuvres exégétiques de cet illustre serviteur de Dieu, cfr. *Vita del Ven. Ange del Pas*, par le P. Ant. Maria da Vicenza, Rome 1867, sont aussi à consulter pour voir combien profondément la pensée de Duns Scot a inspiré la théologie des personnages les plus célèbres par leur sainteté dans l'Ordre Franciscain. Entre beaucoup d'autres passages, je signale, vol. IV, 98 (la distinction formelle), 117, 132, 236-7, (le défend contre Denys le Chartreux : *Caeterum, o Dionysi, oportebat te diligentius locum a Scoto citatum perpendere* etc.) 307, 319, 362, 445 (Im. Concept.), 458, 524, 530, 547 (toute grâce vient du Christ). 559, 563, 564 (Forme de l'Eucharistie : *Mihi placet Scotus qui consuluit ut nemo litem definiat sed ecclesiam sequatur quae formam ut a Christo per Apostololos acceptam tradit.)*, 670 (pluralité des formes); cfr. aussi 12, (prédestination) 36, 42-43. (Défend Duns Scot au sujet du *lumen gloriae)* etc,; — Vol. III, je ne signale que deux textes : *Scotus ponit sufficere communem influentiam. Respondeo, nonnulli non intelligentes Scotum arbitrantur*

Digitized by Google

Barthélémy de Milan, ces deux illustres serviteurs de Dieu, les cardinaux Elie de Bourdeille (1) et Ximenès (2), et d'autres figures non moins glorieuses, comme les B. Amédée de Sylva, Michel de Carcano, Bernardin de Feltre, Humble de Bisignano, Lopez de Quesada et, au XVIIIe siècle, S. Léonard de Port-Maurice (3). Même en dehors de l'Ordre Franciscain,

ipsum Pelagio quoquomodo adhaerere ; sed sciant, quaeso, Scotum loqui de peccatore fideli, praesupposita fide quae est gratia praeveniens et per peccatum non deperditur ex toto sed infirmatur dumtaxat, ut declarat Augustinus. Dicit ergo Scotus quod peccator fidelis, ex fide infirma, mediante auxilio Dei ad bonum, quod est communis influentia ad bonum, potest producere aliqua bona opera quae non sunt meritoria sed dispositiva ad gratiam gratum facientem tanquam fructus fidei (708). Au sujet du motif de l'Incarnation, il pense comme S. François de Sales (541-542) : *Annon Incarnatio Verbi finis est et sabbatum Dei ? Id Athanasius, Justinus Martyr, Cyrillus Alexandrinus, id Hilarius, Gregorius, Augustinus, id tum Graeci tum Latini affirmant, Scriptura suadet et ratio quam Scotus elegantem protulit ab agente ordinate concludens, etiam non peccante Adam, Incarnationem Verbi futuram*, etc.

(1) M. le Dr Poüan, *Le Saint Cardinal Elie de Bourdeille :* mémoire historique, Neuville-sous-Montreuil 1900 ; vol. II, Preuves et éclaircissements l. c, 1897, 95. Dans sa défense de Ste Jeanne d'Arc « le maitre des Sentences, S.Thomas, Alexandre de Halès, Duns Scot, les deux moines de St-Victor, vingt autres, lui fournissent tour à tour leurs témoignages ou leurs arguments ».

(2) A lire le P. Dom. de Caylus O. M. C., *Ximenès créateur du mouvement théologique Espagnol*, dans les *Etudes Franciscaines* XIX, 1908, 449-459, 640-650, XX 41-55.

(3) Amédée de Sylva, *Raptus in Apocalypsim*, Mss. du XVe siècle à la Bibl. Nat. de Florence, *Conv. Sopp.* A 6, 1275. L'ouvrage, fol. 28-32 surtout, est un brillant exposé de la théologie de Duns Scot sur le Verbe Incarné, la S. Vierge et les Anges. Ce vénérable auteur, confesseur de Sixte IV, montre le docteur franciscain dans la gloire céleste, avec au front le diadème des Bienheureux et la couronne des Docteurs; cfr. Bertoni, l. c. 78-79. — Sur le B. Michel de Carcano, cfr. Sevesi dans l'*Arch. Franc. Hist.* 1911, IV, 470-171 ; *Quadragesimale* édit. conservée à Florence, Bibl. Nat. Magl. F. 67 ; serm. XI, de Im. Concept. fol. 11-13 ; serm. VIII, fol. 14-25 ; serm. XXI, fol. 34-36; serm. XXIV, fol. 42; serm. LVIII, fol. 123; serm. LXXXVII, fol. 194 ; etc. — Bernardin de Feltre, *Predica*, Florence, *Conv. Sopp.* F. 7, 486, fol. 9^r.; cfr. Merli, *Vita del B. Bern. da Feltre*, Pavie 1818, 36-39, 85. — Le B. H. de Bisignano, beatifié par Léon XIII, avait un culte spécial pour D. S. Cfr. Ant. M. da Vicenza, *Vita del B. Umile da Bisignano*, Monza 1881, 29-30, 80-82. — Sur le Vén. Lopez de Quesada, martyr (au Japon en 1634), cfr. P. Antonio Martin, O.F.M., *Apuntes Bio-bibliograficos sobra los Religiosos escritores de la Provincia do Cartagena*, Murcia 1920, 59-70. Cet apôtre a écrit une *Expositio in Logicam aliosque Aristotelis libros, juxta Ven. Doctoris subtilis Joan. Dunsii Scoti*, 221 pp. L'autographe est conservé aux archives provinciales des Frères Mineurs de Carthagène. — S. Léonard de Port-Maurice parle de Duns Scot dans les termes suivants, dans son *Sermon sur l'Annonciation, Opere complete*, Venise 1868, III, 392. « *Ne parlo qui solamente di cio che ne hanno scritto i maggiori padri e dottori di santa chiesa con tutti i piu celebri maestri che abbiamo nella sacra teologia, fra i quali credo io che con tutta ragione possa dichiararsi per il piu benemerito il mio sottilisimo Scoto che con lume porticolarissimo del cielo, pose in chiaro l'alto mistero della Immacolata Concezione, per cui difesa noi tutti seguaci di si gran maestro siamo pronti a dare sangue.*

Digitized by Google

c'est bien la psychologie volontariste du Docteur Marial et ses contemplations du Verbe Incarné qui règnent dans le *Traité de l'Amour de Dieu* de S. François de Sales (1) et inspirent la mystique française de Mgr Gay (2). Voilà le jugement de la sainteté.

La science n'a pas apprécié autrement le B. Duns Scot. Son école a joué un rôle non moins glorieux que les disciples de S. Thomas d'Aquin dans le mouvement scientifique du XIVe et du XVe siècle (3), au concile de Trente (4), dans la lutte contre le protestantisme (5), le Baianisme (6) et le Jansénisme (7). Elle a la gloire non partagée d'avoir fait triompher l'Immaculée-Conception. Ses disciples ne le cèdent pas en nombre aux écoles rivales : *Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis,* disait au XVIIe siècle, un professeur de Louvain, le cistercien Caramuel (8). Dans toutes les Universités d'Europe, la chaire

onore et vita. » Ailleurs, l. c. p. 24, il dit : « *Misura chi puo tra dottori, l'inarrivabile sottigliezza d'un Agostino, la vasta erudizione d'un Girolamo, la vittoriosa facondia d'un Ambrogio..., la limpidissima profiundita d'un Tommaso, la sottigliezza impercettibile del mio Scoto, etc.* » Quand à la glorieuse action de S. Léonard en faveur de la définition de l'Immaculée-Conception, il suffit de consulter ses écrits, l. c. IV, 481, 483, 528, et les belles pages du R. P. Bachelet, S. J., art. *Immaculée-Conception,* dans le *Dict. de Théol. Cath.* 1922, fasc. LV, col. 1186-1187.

(1) *Livre* I, chap. I ; *livre* II chap. IV.

(2) G. Goyau, *Hist. relig. de la nation Française,* Paris 1922, 402. 596 : « Grâce à Adolphe Gay, Duns Scot, l'ancien universitaire parisien, et Pierre de Bérulle, le méditatif fondateur de l'Oratoire, régnaient encore, par la vie posthume de leurs doctrines et de leurs âmes, sur la mystique française du XIXe siècle » etc.

(3) Pierre Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* Montligeon, 1909.

(4) Joseph Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes,* Paderborn 1909, 57-61, cfr. 42, 47-48, 55.

(5) P. Minges O. F. M., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus,* l. c. 144, Wadding *Annales Ord. Min. ad an.* 1520, *n.* XXVI (XVI 104) ; *ad. an.* 1521, *n.* VIII (XVI 121) ; Holzapfel *Manuale Hist. Ord. Frat. Min.,* Fribourg 1909, 415-439. A cette époque, comme il résulte du bref d'Alexandre VI (1501) confirmant les *constitutions générales,* Duns Scot était le docteur officiel; cfr. P. Fernandez Garcia *Vita B. J. Duns Scoti, n.* 48 dans son édit. du *De Rerum Principio.* Quaracchi 1909, LXIII.

(6) Servais Dirks, *Hist. littér. et bibliograph. des Frères Mineurs en Belgique,* Anvers 1885, 74-76.

(7) Il suffit de nommer ici Mathias Hauzeur, cfr. Servais Dirks, l. c. 246-256. Son grand ouvrage *Anatomiae S. Augustini,* 1653, 2 vol., immortalise son nom : « Déjà aux dernières pages de ses *Exorcismes catholiques* le P. Hauzeur promit de ressusciter S. Augustin et de le faire comparaître à la barre de l'opinion publique comme témoin de la vérité de la doctrine catholique toute entière. Il remplit sa promesse par une analyse complète des œuvres du S. Docteur d'après l'ordre marqué dans les deux livres des Rétractations. Cet ouvrage est un vrai prodige de science, d'érudition et de méthode ».

(8) Pour l'histoire de l'Ecole Scotiste, à consulter : P. Dominique de Caylus O. M. C.

Digitized by Google

du B. Duns Scot s'est élevée à côté de celles de S. Thomas d'Aquin ou de S. Bonaventure. En Italie, Mastrius de Meldula nous apprend qu'il y en avait à Rome, Pérouse, Padoue, Pavie, Pise, Turin, Ferrare et Bologne (1). Elles se trouvent à Vienne (2), Tubingue, (3), Wittemberg (4), Francfort (5),

Merveilleux épanouissements de l'Ecole Scotiste, art. des *Etudes Franciscaines* XXIV 1910, 5-11, 493-502, XXV 1911, 35-47, 306-317, 627-645, XXVI 1911, 276-288. Après cette très importante contribution cfr. P. Bertoni O. F. M., *Le B. Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto 1917, 433-580; P. Minges O. F. M., *Die skotistische Literatur des XX Jahrunderts* dans les *Franziskanische Studien*, Münster 1917, 4 Jhrg., Heft I, 49-67; Heft II, 177-198. — « L'illustre écrivain qui lance une telle affirmation, écrit le P. Dominique de Caylus O. M. C., n'est autre que le célèbre cistercien Jean Caramuel, devenu plus tard évêque, un des hommes les plus savants de son temps. Le fameux Jean Poncius, si compétent en cette matière, constate le même fait dans le prologue de son grand cours de théologie scolastique. Frédéric Stummel dans son ouvrage sur la distinction formelle, écrit à son tour : *schola Scoti, sive professorum numerum, sive qualitatem spectes, nulli secunda* » l. c. 7. Un grand évêque et un grand théologien, Hérincx, cfr. Dirks, l. c. écrit dans la préface de sa *Summa theologica*[3], Anvers 1704, vol. I, p. 6 : *ex decursu equidem operis patebit quam sana, quam communis sit doctrina Scotistarum et quidem in scholis longe communior quam ea quae vulgo Thomistarum appellatur*, cfr. De Lorte *Mappa Subtilis*, éd. Paolini, 227-31. Sans insister davantage, on trouvera ces paroles suffisamment justifiées, si l'on tient compte du fait que l'Ecole du B. Duns Scot a donné à la théologie Mastrius, Macédo, Hérincx et Frassen, à la philosophie Faber, à la controverse Kaspar Schatzgeyer et Hauzeur, à l'exégèse le Ven. Ange del Paz, à la mystique Ossuna et Brancatus de Laurea, à la morale Sporer et Elbel, au droit canon Reiffenstuel, au concile de Trente Vega et Musso, à l'histoire du mouvement théologique espagnol et de la critique biblique Ximenès, et à l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception, Sixte IV.

(1) *Cursus Philosophicus*, Venise, 1688, *Prolog. de Doctrina Scoti*. Vol. I, p. 2. Wadding, *Annales Ord. Min. ad an.* 1308, n. LII (VI, 127); sur les Franciscains et l'Université de Pavie cfr., A. F. H. 1920, XIII, 618; La *Mappa Subtilis* l. c. 275, nous apprend qu'il y avait deux chaires, de même qu'à Padoue.

(2) Mastrius, l. c.

(3) Ueberwegs-Baumgartner *Grundriss der Gescliichte der Philosophie*[10] 1915, 633-634; H. Hermelink, *Die Theol. Fakultät in Tubingen*, Tubingue 1906, 137. Le meilleur scotiste de l'Université de Tubingue est le célèbre Paul Scriptor; cfr. Hurter, *Nomenclat. Litter.*[2] Vol. II, 1101.

(4) Les écrits de Pierre Tataret sont à la base de l'enseignement de la faculté de Philosophie, cfr. Hurter l. c. 996. L'enseignement de Louis Hennig O. F. M., provincial de la Saxe, y jeta un vif éclat; cfr. P. Ferdinand Doelle, O. F. M., *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz*, Münster 1918, 254, n. 3; *Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Hennig in der sächsischen Franziskanerprovinz*, Münster 1915, p. I.

(5) F. Doelle, *Die Observanzbewegung* etc. 137, note 2. En février 1513, Gérard Funk y enseigne Duns Scot : *Er promovierte in Bologna zum Doktor der Theologie. Im Februar 1513, liess er sich in Frankfurt A. O. immatrikulieren und las in diesem Semester an der Universität uber Scotus. Die Studienordnung aus dem Jahre 1512 hat den Eintrag : D. P. Gerardus Funck Kyricensis sacre theologie professor Bononiensis, in scripto primo Scoti, hora sexta.*

Digitized by Google

Ingolstadt (1), Cracovie (2), Mayence, Cologne (3), Louvain (4), Angers (5), Toulouse (6) et Paris (7). A Oxford, comme à Cambridge, le B. Duns Scot est à peu près le seul docteur écouté : du moins Cromwell et ses agents voient en lui le grand rempart du catholicisme, dans l'ordre intellectuel, qu'il faut d'abord renverser (8). Les chaires du B. Duns Scot sont surtout en honneur dans la catholique Espagne. Il y en eut à Lérida, Valence (9), Saragosse, Majorca, Seville, Huesca, Madrid (10), Valladolid (11) et particulièrement dans les trois grandes Universités qui ont fait la gloire de l'Espagne catholique :

(1) Ueberwegs-Baumgartner, l. c. cfr : Dr Nikolaus Paulus, *Kaspar Schatzgeyer*, Fribourg 1898. 7, 22-23, 24; 53, note 2, 117, note 2.

(2) R. P. Bertoni l. c. 468; *Mappa Subtilis* l. c. 275. Il y avait deux chaires.

(3) René de Nantes O. M. C. *S. Bonaventure et Duns Scot*, art. des *Etudes Franciscaines*, 1902, VII, 166. — A Mayence, Etienne Brulefer expliqua S. Bonaventure mais en montrant son accord avec Duns Scot -- L'on sait *quo fraterne charitatis fervore Subtilissimi Scoti in sententias scripta luculentissima interpretatione in Parisiorum Universitate elucidaverit*, Prologue de ses *Reportata in S. Bonav.* Bâle 1501. — Prosper de Martigné O. M. C. *La Scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, 13 ; *Mappa Subtilis* l. c. 273.

(4) H. de Jongh, *La faculté de théologie à l'Université de Louvain*, dans la *Revue d'Hist. ecclés.* 1910, XI, 306-307 ; *Mappa Subtilis* l. c. 275.

(5) Ubald d'Alençon, O. M. C., *Les Frères Mineurs et l'Université d'Angers*, dans les *Etudes Franciscaines* 1901 VI. 63-64.

(6) Bertoni, l. c. 468; *Mappa Subtilis*, l. c. 275. Un nombre considérable de thèses *ad mentem Scoti*, présentées à cette Université, sont conservées manuscrites.

(7) Mastrius, l. c. Wadding, *Annales Ord. min.* ad. an. 1308, n. LII (VI. 127); *Mappa Subtilis* l. c. 272-3.

(8) Parkinson, *Collectanea Anglo-Minoritica*, Londres 1726, 247-8. Je reviendrai longuement sur ce point dans la suite.

(9) Le célèbre scotiste Jean Anglès y enseigna longtemps. cfr. *Sbaralea*, *Supplem. ad Scriptores*, Rome, 1806, 471.

(10) Jean de S. Antoine, *Bibliotheca Franciscana*, Madrid 1732, vol. II, 155 ; et surtout la *Mappa Subtilis*, l. c. 274-5 ; Cornejo, *Chronica Seraphica*, Madrid 1686, III 374-375.

(11) P. Atanasio Lopez, dans l'*Archivo-Ibero Americano*, Madrid 1921. janv.-févr., an. VIII, n. XLIII, p. 116, à propos de la *Historia de la Universitad de Valladolid* de Calixto Valverde y Valverde : *En la Universitad de Valladolid, en el ano de 1715, el Ilmo Sr. D. Manuel Navarrete Ladron de Guevara, arzobispo de Burgos, fundo una catedra de Theologia del Sutil Doctor Escoto, la que doto con tres mil ducados de principal. En 1743 la religion de San Francisco fundo, con cierta limosna que le dio un devoto, dos cathedras del mismo Sutil Doctor Escoto, una de Prima y otra de Visperas, para que las leyesen y regentasen los Religiosos de la regular observancia de San Francisco de la Provincia de la Concepcion, que habian de ser moradores y residir en el convento de dicha ciudad. Fue Catedratico de Escoto por los anos de 1747 el Maestro Fr. Juan Manuel de Espirdo, carmelita calzado. En el ano de 1737, a peticion del General de la Orden de San Francisco se trato sobre la alternativa de la Escuela Escotista con la Tomista y Jesuita, en la Universidad de Valladolid.*

Digitized by Google

du B. Duns Scot s'est élevée à côté de celles [illegible] aimenès d'Aquin ou de S. Bonaventure. En Italie, Ma[illegible] Il maninous apprend qu'il y en avait à Rome, Péro[illegible] ait ses préféPise, Turin, Ferrare et Bologne (1) [illegible] de Duns Scot Vienne (2), Tubingue, (3), Wittemb[illegible] parmi ses admi-
[illegible] d'avoir mérité la
Merveilleux épanouissements de l'Ecole S[illegible] d génie que d'avoir
XXIV 1910, 5-11, 493-502, XXV 1911, 35[illegible] té » (2). Dans l'Amé-
Après cette très importante contributi[illegible] chaire scotiste (3). En
sa vie, sa doctrine, ses disciples, L[illegible] intellectuels où la pensée
skotistische Literatur des XX[illegible] onde influence (4) ; on la
Münster 1917, 4 Jhrg., Heft I[illegible]
lance une telle affirmation, [illegible]-André en Ecosse et jusqu'à Kiev
que le célèbre cistercien [illegible]ent de la science est non moins éclatant
les plus savants de so[illegible]
tière, constate le m[illegible] sainteté.
tique. Frédéric S[illegible]
tour : *schol*[illegible] *Peculiares habet professores et sectatores in academiis Doctor secunda* » l[illegible] *et habet Doctor Subtilis : ex peculiari docetur cathedra D. Thomae,* écrit dan[illegible] *doctrina. Ad tres nobilissimas in Hispania accessi universitates, equide*[illegible] *Salamanticensem, Complutensem ; in unaquaque harum vidi insti-quir*[illegible] *et destinatos magistros pro Scoti disciplina tradenda... Eo etiam habetur l*[illegible] *dignitate, stipendio, aut horae commoditate multis in locis non cedat cathedra illi quae sancti Thomae retinet nomen. In Conimbricensi, etenim Academia aequalis sunt stipendii et auctoritatis ; in Salamanticensi haud minoris emolumenti quae Scoti est ; et magno conatu ad illam adspirant doctissimi illius academiae magistri ; in Complutensi omnium primariam Scotus obtinuit. Ultra haec stricte cavit universitas Salamanticensis ne Scoti cathedra professor aliam quam Scoti discipulis tradat doctrinam, neque eam summatim aut per conclusiones dumtaxat comprehendat sed clare mentem ejus et textum largius exponat.* — WADDING, l. c. n. LIV-LVI (VI 128-129) *Mappa Subtilis*, l. c. 273-274.

(2) WADDING, l. c. DOMINIQUE DE CAYLUS O. M. C., l. c. *Ximenès* etc. 42-43.

(3) JEAN DE S. ANTOINE, l. c. 155.

(4) Parmi ces centres, l'histoire ne peut oublier le collège St-Isidore fondé à Rome par Wadding. Cfr. FRANÇOIS HAROLD, *Lucae Waddingi Vita*, dans son *Epitome Annalium Ord. Min.*, Rome 1672, vol. I, 36-55. — Wadding, Antoine Hicquey et Jean Ponce étaient de grands savants : ils travaillaient à Rome entourés de l'estime des Souverains Pontifes et des Cardinaux. L'influence de Duns Scot a été profonde chez les Servites : cfr. SBARALEA, *Supplem. ad scriptores*, Rome 1806, 413; et chez les Augustins : cfr. les nombreux documents de la *Mappa Subtilis* 335-342 ; MICHEL OYER, *Oratio de sanctitate vitae et divina sapientia Duns Scoti*, dans les *Acta Ord. Min.* XXV 1906 382-398 ; deux Augustins, Thomas Planket et Paulin Berti, furent parmi les premiers éditeurs de Duns Scot, cfr. DOM. DE CAYLUS, l. c. *Merveilleux Epanouissement*, etc., l. c. 36, et XXVI, 1911, 287-288. Quant aux écrivains de la Compagnie de Jésus, la philosophie et la théologie d'un Suarez et d'un Bellarmin doit beaucoup à l'Ecole Franciscaine, sans entrer ici dans des précisions qui appartiennent à des plumes plus autorisées. C'est le sentiment de M. le Dr MAUSBACH *Kirchenlexikon*² XI 1703, du P. DOMINIQUE DE CAYLUS, l. c. 285, du P. MINGES O. F. M., *Zum Wiederaufbluhen* etc. 158-9; *Suarez und Duns Skotus* art. de la *Phil. Jahrb.*, 32 Jahrg., Heft IV, 334-340; à lire aussi les textes recueillis par la *Mappa Subtilis*, l. c. 352-357.

(5) JEAN MAJOR — recteur de l'Université — édita les *Reportata* de Duns Scot ; cfr.

Digitized by Google

a suprême autorité de l'Eglise a approuvé formellement ignement du B. Duns Scot et cela d'une double manière s parler ici de l'éclat incomparable qui rejaillit sur Franciscaine du fait que l'Église a défini le dogme de e-Conception. Elle a d'abord sanctionné l'érection où Duns Scot a été enseigné. De plus, le même Siège apostolique a toujours été maintenu dans un de Bulles, adressées à l'Ordre Séraphique et anisation des études. On peut voir la série de vont d'Alexandre VI à Pie X, dans la *Vita* lu R. P. Fernandez Garcia (1). Plusieurs ions sont d'une exceptionnelle importance, telles pie, celles d'Urbain VIII et d'Innocent X, car il était

HURTER, *Nomenclat. Litt.*² II, 1218-9. — A Kiev, la doctrine de l'Im. Conception fut admise au XVIIe et XVIIIe siècle sous l'influence du Docteur Marial; PALMIERI, *Theolog. dogm. orthodoxa*, Florence 1911, vol. I, 153-156. L'influence de Duns Scot s'exerça aussi à l'Université de Corduba (Argentine) fondée par l'évêque franciscain Fernando de Trejo; cfr. JOSE MARIA LIGUENO, *Fray Fernando de Trejo y Sanabria, fundador de la Universitad*, Corduba 1916-1917, 2 vol., 366 pp., 455 pp.

(1) Si M. Landry ignore ce que « l'Eglise Romaine si puissante au moyen-âge » (353) a fait pour le B. Duns Scot, il est possible de le renseigner, lui et certains autres milieux qui agitent parfois devant de jeunes auditoires le fantôme de la sourde hostilité gardée par les Souverains Pontifes à l'endroit de la personne et de la doctrine du B. Duns Scot. — 1) La 4e reconnaissance des reliques du B. Duns Scot a été faite par le cardinal Chigi, qui *lorsqu'il fut Pape* sous le nom d'Alexandre VII, communiqua lui-même à François Harold, O. F. M., la copie de l'acte officiel, F. HAROLD, *Epitome annalium ordinis Minorum*, ad. an. 1308, Rome 1672, vol. I, 611-614. 2) Les Souverains Pontifes ont accepté la dédicace d'ouvrages scotistes : e. g. le futur Sixte IV dédie à Paul II son opuscule *De sanguine Christi*, le cardinal Sarnano son ouvrage *Conciliatio dilucida om. controv. inter S. Thomam et B. Scotum*, Rome 1589, à Sixte-Quint, et François de Varèse son *Promptuarium scoticum* à Alexandre VIII, cfr DÉODAT DE BASLY, *Capitalia Scoti*, Le Havre 1911, vol. II, XLVI, etc. 3) Le pape Sixte IV, a approuvé l'insertion du nom du Docteur Marial dans le premier office de l'Immaculée-Conception. 4) Benoît XIII approuva l'érection de la chaire de Duns Scot à Salamanque, au témoignage de Bannez, O.P. *Summus Pontifex Benedictus XIII primus instituit theologiae cathedras, et jussit ut praeter 25 cathedras, quas hodie in hac Universitate appellamus de proprietate, essent aliae duae, altera quae Divi Thomae diceretur et in conventu sancti Stephani per Fratres Praedicatores legeretur, altera Scoti legenda per Fratres Minores in conventu Sancti Francisci*, cfr. 2a 2ae q. 1. art. 7 ; Alexandre VII et Jules II approuvèrent les statuts d'Alcala où Duns Scot avait la première chaire, cfr. HÉFÉLÉ. *Der Cardinal Ximenes*, Tubingue, 1851, 102. 5) Dans son ouvrage *De sanguine Christi* imprimé à Rome en 1471, la première année de son pontificat, Sixte IV écrit, fol. 115r : *Doctor subtilis Joannes Scotus qui theologica adeo subtiliter et bene tractavit ut nil erroneum nunquam in suis scriptis fuerit compertum.* 6) Depuis 1501 au moins jusqu'à Benoît XV, les Souverains Pontifes ont *toujours* approuvé l'enseignement de Duns Scot chez les Frères-Mineurs : tels Alexandre VI (1501). Clément VII (1524), S. Pie V (1568). Urbain VIII (1625, 1628, 1634, 1639). Innocent X (1654), Benoît XIII (1729), Léon XIII etc. etc.

Digitized by Google

Salamanque, Coïmbre et Alcala (1). A Alcala, l'illustre Ximenès réserva même la première chaire au Docteur Marial. « Il manifestait ainsi ses convictions personnelles et montrait ses préférences pour les théories du Docteur subtil. L'école de Duns Scot est justement fière de compter un tel homme parmi ses admirateurs et elle se sent encore plus honorée d'avoir mérité la première place dans la pensée de ce grand génie que d'avoir possédé la première chaire de l'Université » (2). Dans l'Amérique Latine, Mexico eut aussi sa chaire scotiste (3). En définitive, il n'y eut guère de centres intellectuels où la pensée de Duns Scot n'exerça une profonde influence (4) ; on la rencontre à l'Université de St-André en Ecosse et jusqu'à Kiev en Russie (5). Ce jugement de la science est non moins éclatant que celui de la sainteté.

(1) Wadding, l. c. *Peculiares habet professores et sectatores in academiis Doctor Angelicus, suos et habet Doctor Subtilis : ex peculiari docetur cathedra D. Thomae, ex altera Scoti doctrina. Ad tres nobilissimas in Hispania accessi universitates, Conimbricensem, Salamanticensem, Complutensem ; in unaquaque harum vidi instituta subsellia et destinatos magistros pro Scoti disciplina tradenda... Eo etiam habetur in pretio, ut dignitate, stipendio, aut horae commoditate multis in locis non cedat ejus cathedra illi quae sancti Thomae retinet nomen. In Conimbricensi, etenim Academia aequalis sunt stipendii et auctoritatis ; in Salamanticensi haud minoris emolumenti quae Scoti est ; et magno conatu ad illam adspirant doctissimi illius academiae magistri ; in Complutensi omnium primariam Scotus obtinuit. Ultra haec stricte cavit universitas Salamanticensis ne Scoti cathedra professor aliam quam Scoti discipulis tradat doctrinam, neque eam summatim aut per conclusiones dumtaxat comprehendat sed clare mentem ejus et textum largius exponat.* — Wadding, l. c. n. LIV-LVI (VI 128-129) *Mappa Subtilis*, l. c. 273-274.

(2) Wadding, l. c. Dominique de Caylus O. M. C., l. c. *Ximenès* etc. 42-43.

(3) Jean de S. Antoine, l. c. 155.

(4) Parmi ces centres, l'histoire ne peut oublier le collège St-Isidore fondé à Rome par Wadding. Cfr. François Harold, *Lucae Waddingi Vita*, dans son *Epitome Annalium Ord. Min.*, Rome 1672, vol. I, 36-55. — Wadding, Antoine Hicquey et Jean Ponce étaient de grands savants : ils travaillaient à Rome entourés de l'estime des Souverains Pontifes et des Cardinaux. L'influence de Duns Scot a été profonde chez les Servites : cfr. Sbaralea, *Supplem. ad scriptores*, Rome 1806, 413; et chez les Augustins : cfr. les nombreux documents de la *Mappa Subtilis* 335-342 ; Michel Oyer, *Oratio de sanctitate vitae et divina sapientia Duns Scoti*, dans les *Acta Ord. Min.* XXV 1906 382-398 ; deux Augustins, Thomas Planket et Paulin Berti, furent parmi les premiers éditeurs de Duns Scot, cfr. Dom. de Caylus, l. c. *Merveilleux Epanouissement*, etc., l. c. 36, et XXVI, 1911, 287-288. Quant aux écrivains de la Compagnie de Jésus, la philosophie et la théologie d'un Suarez et d'un Bellarmin doit beaucoup à l'Ecole Franciscaine, sans entrer ici dans des précisions qui appartiennent à des plumes plus autorisées. C'est le sentiment de M. le Dr Mausbach *Kirchenlexikon*² XI 1703, du P. Dominique de Caylus, l. c. 285, du P. Minges O. F. M., *Zum Wiederaufbluhen* etc. 158-9; *Suarez und Duns Skotus* art. de la *Phil. Jahrb.*, 32 Jahrg., Heft IV, 334-340; à lire aussi les textes recueillis par la *Mappa Subtilis*, l. c. 352-357.

(5) Jean Major — recteur de l'Université — édita les *Reportata* de Duns Scot ; cfr.

Digitized by Google

La suprême autorité de l'Eglise a approuvé formellement l'enseignement du B. Duns Scot et cela d'une double manière — sans parler ici de l'éclat incomparable qui rejaillit sur l'Ecole Franciscaine du fait que l'Église a défini le dogme de l'Immaculée-Conception. Elle a d'abord sanctionné l'érection des chaires où Duns Scot a été enseigné. De plus, le même jugement du Siège apostolique a toujours été maintenu dans un grand nombre de Bulles, adressées à l'Ordre Séraphique et ayant trait à l'organisation des études. On peut voir la série de ces documents qui vont d'Alexandre VI à Pie X, dans la *Vita B. J. Duns Scoti* du R. P. Fernandez Garcia (1). Plusieurs de ces approbations sont d'une exceptionnelle importance, telles par exemple, celles d'Urbain VIII et d'Innocent X, car il était

HURTER, *Nomenclat. Litt.*² II, 1218-9. — A Kiev, la doctrine de l'Im. Conception fut admise au XVIIe et XVIIIe siècle sous l'influence du Docteur Marial; PALMIERI, *Theolog. dogm. orthodoxa*, Florence 1911, vol. I, 153-156. L'influence de Duns Scot s'exerça aussi à l'Université de Corduba (Argentine) fondée par l'évêque franciscain Fernando de Trejo; cfr. JOSE MARIA LIGUENO, *Fray Fernando de Trejo y Sanabria, fundador de la Universitad*, Corduba 1916-1917, 2 vol., 366 pp., 455 pp.

(1) Si M. Landry ignore ce que « l'Eglise Romaine si puissante au moyen-âge » (353) a fait pour le B. Duns Scot, il est possible de le renseigner, lui et certains autres milieux qui agitent parfois devant de jeunes auditoires le fantôme de la sourde hostilité gardée par les Souverains Pontifes à l'endroit de la personne et de la doctrine du B. Duns Scot. — 1) La 4e reconnaissance des reliques du B. Duns Scot a été faite par le cardinal Chigi, qui *lorsqu'il fut Pape* sous le nom d'Alexandre VII, communiqua lui-même à François Harold, O. F. M., la copie de l'acte officiel, F. HAROLD, *Epitome annalium ordinis Minorum*, ad. an. 1308, Rome 1672, vol. I, 611-614. 2) Les Souverains Pontifes ont accepté la dédicace d'ouvrages scotistes : e. g. le futur Sixte IV dédie à Paul II son opuscule *De sanguine Christi*, le cardinal Sarnano son ouvrage *Conciliatio dilucida om. controv. inter S. Thomam et B. Scotum*, Rome 1589, à Sixte-Quint, et François de Varèse son *Promptuarium scoticum* à Alexandre VIII, cfr DÉODAT DE BASLY, *Capitalia Scoti*, Le Havre 1911, vol. II, XLVI, etc. 3) Le pape Sixte IV, a approuvé l'insertion du nom du Docteur Marial dans le premier office de l'Immaculée-Conception. 4) Benoît XIII approuva l'érection de la chaire de Duns Scot à Salamanque, au témoignage de Bannez, O.P. *Summus Pontifex Benedictus XIII primus instituit theologiae cathedras, et jussit ut praeter 25 cathedras, quas hodie in hac Universitate appellamus de proprietate, essent aliae duae, altera quae Divi Thomae diceretur et in conventu sancti Stephani per Fratres Praedicatores legeretur, altera Scoti legenda per Fratres Minores in conventu Sancti Francisci*, cfr. 2a 2ae q. I. art. 7 ; Alexandre VII et Jules II approuvèrent les statuts d'Alcala où Duns Scot avait la première chaire, cfr. HÉFÉLÉ. *Der Cardinal Ximenes*, Tubingue, 1851, 102. 5) Dans son ouvrage *De sanguine Christi* imprimé à Rome en 1471, la première année de son pontificat, Sixte IV écrit, fol. 115 r : *Doctor subtilis Joannes Scotus qui theologica adeo subtiliter et bene tractavit ut nil erroneum nunquam in suis scriptis fuerit compertum.* 6) Depuis 1501 au moins jusqu'à Benoît XV, les Souverains Pontifes ont *toujours* approuvé l'enseignement de Duns Scot chez les Frères-Mineurs : tels Alexandre VI (1501), Clément VII (1524), S. Pie V (1568). Urbain VIII (1625, 1628, 1634, 1639). Innocent X (1654), Benoît XIII (1729), Léon XIII etc. etc.

Digitized by Google

prescrit aux lecteurs de suivre la doctrine de Duns Scot sous peine de déposition (1). Cette liste d'approbations pontificales est loin d'ailleurs d'être complète. Sans insister davantage sur ce point, qu'il suffise de rappeler qu'un pape comme Sixte IV fut un disciple fervent du B. Duns Scot. Le premier, il autorisa l'office liturgique de la Conception. Il avait, en outre, du Docteur Marial une haute estime, ainsi qu'il est facile d'en juger par la souscription du cod. *Vaticanus lat.* 884. Il s'était fait transcrire les grands ouvrages du B. Duns Scot; mais, à son élévation aux dignités ecclésiastiques, il les laissa à son neveu, dans le but suivant : *ego frater Franciscus de Ruvere de Saona, theologie magister ac ordinis minorum generalis minister, hunc librum quem ex ellemosinis amicorum conscribi feci, donavi fratri Petro de Ruvere de Saona nepoti meo ut oret pro me Deum ac habilius ad apices theologicos valeat pervenire* (fol. 150r). (2)

Ces simples remarques me permettent de conclure sans plus que M. Landry ne connaissait pas quel est le premier devoir de l'écrivain, en injuriant ainsi sans réserve et d'une façon parfaitement écœurante un Docteur authentique de la pensée catholique et l'Ordre séraphique qui depuis six siècles, avec la haute approbation de l'Eglise, s'est réclamé de son nom. Le premier devoir de l'écrivain, surtout lorsqu'il est prêtre, est de ne pas confondre l'œuvre de science avec la littérature en honneur dans les clubs et de ne pas méconnaître les droits de l'honneur, de la dignité et de la justice. S'il oublie ces devoirs, sa propre attitude

(1) *Philosophiae et Theologiae lectores irremissibiliter proprio lectoratu priventur, si directe vel indirecte, voce vel scripto, deflexerint a Scoti doctrina.* — Constitutions du chapitre général de Tolède approuvées par Urbain VIII. Cfr. FERNANDEZ GARCIA, l. c, LXVI. C'est de ces approbations pontificales, de celles de S. Pie V et d'Urbain VIII, que se réclament les deux meilleurs scotistes du XVIIe siècle. Faber et Mastrius. *Accedit decretum felicis recordationis Pie V Pontificis optimi maximi qui in Bulla incipiente : Illa nos cura, vulgata Romae an. Dom. 1568, decimo kalendas augusti, pontificatus anno 3, quam pro reformatione religionis nostrae minorum conventualium edidit, in quo praecipitur ut nos doctrinam Scoti sectemur.* cfr. *Disputationes Theologicae*[4]. *Prol. éd. 1629.* — MASTRIUS, *Cursus Philos. In Metaph.* Disp. XII, q. IV, n. 147, vol. V, 264 : *Extra Collegium illud.* (S. Bonav. à Rome), *in quibuscumque aliis Seraphicae Religionis nostrae gymnasiis et collegiis, tum ex Religionis consuetudine immemorabili tum ex praescripto variarum Constitutionum Pontif. et praesertim Urbanarum in cap. Vo Regulae tit. 4, De literaria Fratrum scolasticorum occupatione, doctrina Scoti doctoris subtilis legitur et auditur,* etc.

(2) Lors de l'édition des *Reportata*, Wadding utilisa un manuscrit de la bibliothèque Vaticane qui avait été en possession de Thomas de Sarzana (Nicolas V.) ; cfr. *Opera D. Scoti*, XXII 4.

Digitized by Google

et son caractère sacerdotal portent contre lui la plus sévère et la plus juste des condamnations.

II. La thèse de M. Landry, en second lieu, est un véritable défi à la méthode positive et critique : elle repose entièrement sur le vide.

La première condition d'une étude scientifique, surtout lorsqu'elle a l'intention de redresser l'interprétation donnée à un système philosophique depuis six siècles par une école où la pénétration métaphysique n'a pas manqué, est l'examen critique des sources. Celui qui renonce à établir l'origine et l'authenticité des textes qu'il cite, à les classer selon leur valeur, après un triage rigoureux, ne peut plus prétendre aujourd'hui à faire un travail scientifique. M. Landry s'est cru dispensé de ces recherches préliminaires : il méconnait ainsi la nécessité d'un travail critique qui s'impose absolument autour des ouvrages attribués confusément au B. Duns Scot, tout comme il était de rigueur pour S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin. D'une part cependant, M. S. Belmond avait déjà judicieusement observé qu' « il n'est pas vraisemblable que Duns Scot ait réellement écrit tous les traités édités sous son nom » (1) ; de l'autre, depuis vingt ans, les études de Mgr Paulus (2), du P. Daniels, O. S. B. (3), de M. P. Duhem (4), et de M. le Docteur Grabmann (5), en démontrant successivement le caractère apocryphe

(1) *Dieu, existence et cognoscibilité*, l.c., VIII, note 2.— Le P. Parthenius Minges O. F. M., écrit de son côté : *Wether all these writings contained in these editions* (celle de Wadding et de Paris) *are by Duns Scotus himself is doubtful : it is certain however that many changes and additions weare made by later Scotists. A critical edition is still wanting*. Art. *Duns Scotus* dans la *Cathol. Encycl.*, l. c., 195. C'est le mérite de la *The Franciscan Educational conference*, l. c. 64, 83-85, 164 etc. d'avoir proclamé sans réserve que la renaissance de l'Ecole Scotiste dépend avant tout, d'une édition critique du B. Duns Scot : c'est impérieusement « le devoir du moment ». Cfr. H. Klug, O. M. C., *Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Skotus und Wilhelm von Ware*, dans les *Franziskanische Studien*, 1915 2 Jhrg., Heft IV, 384-5.

(2) *Eine unechte Ablasschrift des Duns Scotus*, dans la *Zeitschr. fur Kath. Theol.* XXV, 1901, 738-46 ; Klug, l. c. 385.

(3) *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd VIII, Heft 1-2) Münster 1909, Anhang III : *Die Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift : expositio et quaestiones in VIII Libros Physicorum*, 162-4.

(4) Sur les *Meteorologicorum Libri quatuor* faussement attribués à Jean Duns Scot, dans l'A. F. H. 1910, III, 626-632.

(5) *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, 1922, 35 Bd. 132-135. L'A. établit l'inauthenticité de la *Grammatica Speculativa*. Cfr. La *France Franciscaine*, 1922, V, 351-354.

Digitized by Google

de plusieurs écrits, avaient établi suffisamment tout ce qu'il y a de périlleux à citer, sans critique aucune, tout ce qui se trouve dans l'édition de Wadding et de Paris.

En raison de cette inadvertance critique — et d'autres défauts de méthode non moins graves — M. Landry a édifié sa thèse en plein vide.

1. S'il est un fait acquis, c'est que le *De Primo Principio* et les *Questions sur la métaphysique,* l'*Opus Oxoniense,* les *Reportata,* les *Quodlibets* sont les œuvres certainement authentiques du B. Duns Scot. Après l'enquête personnelle que j'ai pu faire sur les manuscrits du Docteur Marial — recherches encore inachevées toutefois sur ce point — il n'y a pas raison non plus de révoquer en doute pour le moment, les *Questions sur les Universaux*. D'après les règles élémentaires de la méthode positive et critique, ce sont ces écrits que l'auteur aurait dû interroger d'abord pour connaître l'enseignement de Duns Scot, tel qu'il l'a donné officiellement aux Universités de Paris et d'Oxford. *Ce sont eux qui auraient dû commander toutes les conclusions de l'ouvrage et inspirer l'interprétation des écrits douteux ou apocryphes*, dans le cas où contre toutes les règles de la méthode positive et critique, M. Landry se serait hasardé à les citer. Or l'auteur a procédé en sens contraire : les *conclusions* de son livre reposent, en définitive, sur trois opuscules extrêmement douteux, voire même, franchement apocryphes, — interprétés d'ailleurs d'une façon tendancieuse et superficielle (1). *Ce*

(1) En voici la preuve en ce qui concerne le *De Perfectione Statuum*. 1) M. Landry n'a pas vu que les sept premiers nos 5-7 (XXVI 500-6) sont un résumé de l'opuscule et que le traité ne commence en réalité qu'au n. 8 (506); ce qui démontre qu'il n'a guère lu ce dont il se raille.— 2) Il fausse la thèse : il n'est pas question dans l'opuscule, de subordonner « l'Eglise officielle, évêques et prêtres, création immédiate du Christ, à des moines qui ne pouvaient invoquer pour fondateur de leur ordre que des hommes » (249); il s'agit des états de perfection, ce qui est très différent. L'auteur reconnait pleinement que le prêtre ou l'évêque *est statu alio dignior in ratione ordinis*, l. c. n. 46 (532). Ensuite il est faux que l'état religieux, comme tel, soit d'institution humaine : le religieux « peut invoquer » Notre Seigneur ; VERMEERSCH, S. J., *De Religiosis*, Bruges 1902, I, 13. Lorsqu'on n'ignore pas sa théologie, on écrit avec les précisions et les distinctions nécessaires et on n'oublie pas que l'état religieux est d'institution divine. — 3) D'après M. Landry, le *De Perfect. Stat.* dirait (246) : « en droit strict, prêtres et évêques ne sont pas tenus à plus de vertu que les autres fidèles ». C'est inexact : l'opuscule distingue le pasteur de tout autre, *de alio communiter vivente :* Le prêtre est tenu à être en état de grâce lors de la réception des ordres, à garder la chasteté, à célébrer la messe, et à s'exposer à la mort pour le salut des fidèles avant tout autre; l.c. n. 23 (517).—4) M. Landry ajoute encore : « en temps d'épidémie ou de danger public les prélats peuvent fuir et abandonner leur poste, ils sont des sortes de fonctionnaires auxquels les fidèles ont à s'adresser dans les périodes

Digitized by Google

procédé anti-scientifique et qu'aucun écrivain sérieux ne voudrait employer dans l'étude d'un Père ou d'un scolastique quelconque, à lui seul, ruine complètement la valeur objective de la thèse de M. Landry.

2. Non seulement M. Landry accorde la prééminence à des sources sans valeur, mais encore il exclut positivement le *De Primo Principio*. Pourtant, s'il est un écrit authentique du B. Duns Scot, c'est bien cet opuscule — l'un des premiers écrits du maître — d'une architecture mathématique et aux envolées mystiques sublimes. Une dizaine de mss., la plupart de bonne date, les anciens catalogues, les citations d'auteurs contemporains, comme Guillaume d'Ocham et le carme Bacon, l'authentiquent pleinement. M. Landry ne l'utilise point cependant. Les raisons de ce silence ne sont pas indiquées, mais vraisemblablement ce n'est pas trop présumer que de l'attribuer au fait que le *De Primo Principio* détruit formellement toutes les accusations les plus graves que l'A. porte contre le B. Duns Scot. M. Landry croit que « pour Duns Scot le mysticisme est dangereux » (340) : or ce traité est une belle contemplation de Dieu et de ses infinies perfections dans le genre des oraisons et des méditations de S. Anselme. Comme l'ont remarqué justement

normales; mais ils ne sont pas plus tenus à exposer leur vie pour le prochain que les autres chrétiens » (246-7). Cette affirmation est fausse : si tout chrétien est tenu de s'exposer à la mort pour le salut du prochain en cas de nécessité, le prêtre est tenu de mourir pour ses ouailles d'abord, *citius tenetur curare de sibi commissis et pro eis mori;* l. c. n. 38 (526); cfr. le n. 16 (513) que M. Landry cite à tort et qu'il n'a pas lu. Il est mensonger de dire : « Les prélats, eux ne scandalisent *personne* en fuyant l'épidémie » etc. (248) alors que le texte dit simplement qu'il en résulterait moins de mal que si le religieux abandonnait son poste, *tot mala non pervenirent* etc. n. 28 (521). — 5) M. Landry pousse l'ignorance jusqu'à traduire le texte suivant : *actus quos exercent praedicti religiosi sint mundo utiliores quam sollicitudo omnium praelatorum simul* (n. 81. 551), par ces termes : « les fonctions qu'ils exercent sont plus utiles au monde chrétien *que les intrigues de tous les prélats réunis* (248). — Quant aux jugements de M. Landry à l'endroit des Spirituels (250), ils sont d'une plume *qui ignore tout* de l'Histoire Franciscaine. Si certains d'entr'eux, au XIVe siècle, commirent des excès, mais parfois après avoir souffert longtemps et beaucoup, *il est inique* de les présenter en bloc comme de « véritables anarchistes révolutionnaires » (250). Parmi les chefs, le B. Conrad d'Offida jouit d'un culte reconnu ; de même, le B. Jean de Parme et le B. Thomas de Tolentino ; Olivi est un des premiers penseurs du Moyen-Age et un grand mystique. Quant à son esprit « d'anarchie », il est facile d'en juger par sa *Lettre* au B. Conrad d'Offida et par ses deux *Questions sur l'infaillibilité du Pape*, où il reconnait la légitimité de Boniface VIII, au milieu des hésitations et des négations d'un grand nombre. Quant aux Spirituels moins connus, ils représentent tout simplement, au XIIIe siècle, un mouvement de ferveur et d'ascétisme ; dans leur ensemble ils continuèrent, non sans vaillance, les traditions franciscaines des origines tels, Egide d'Assise et Roger de Provence.

Digitized by Google

Maurice du Port et Wadding, ce traité n'a pu être composé que sous l'impression d'une grâce d'oraison très élevée (1). De plus, M. Landry veut « que Duns Scot regarde la raison humaine comme incapable d'établir d'une façon absolument rigoureuse l'existence d'un Dieu quelconque chrétien ou arabe » (334). Cette affirmation est déjà inconcevable lorsqu'on a lu trois lignes de *l'Opus Oxoniense* et des *Reportata*, mais elle ne s'accorde même plus avec les principes les plus élémentaires de la simple honnêteté, lorsqu'on a jeté les yeux, une seule fois, sur la démonstration géniale que le B. Duns Scot a faite de l'existence

(1) Wadding écrit à ce propos : *Tractatus iste de Primo Principio vere aureus est, in quo doctor, instar aquilae in altum volantis, quantum humano ingenio possibile esse videtur, naturam primi rerum principii seu causae supremae indagat et scrutatur : quod non propriis naturae viribus, sed specialibus ejusdem primi principii adjutoriis confortatum praestitisse, testantur et persuadent peculiaris ejus in hoc tractatu prae aliis devotio et veluti in Deum continua ascensio. Opera omnia*, IV, 719; M. du Port, *Annot. in de Primo Principio*, c. IV, n. 46 : (IV-79) : *Nihil profecto nec superfluum nec diminitum in his dictis invenies... Satis namque erat huic viro ad veritates creditas, licet in se demonstrabiles, rationes ita efficaces naturali ingenio reperisse, quales forte nunquam Philosophi ad naturaliter nota probanda adinvenerunt, sed ut probabiliter suppono, cum Moyse in monte hoc vidit, aut cum Paulo ad tertium cœlum ascendit, aut certe cum alio Joanne supra pectus sapientiae recubuit, ubi cuncta in regulis aeternis didicit.* Sur la conclusion finale de l'opuscule, M. du Port ne manque pas d'attirer l'attention : *nota valde discursum contemplativum quem facit, tanquam alter in Patmos beatus Joannes*, l. c. n. 59, (798). Sur la piété du B. Duns Scot, cfr. Klein, *Zum Charakterbild des Joannes Duns Scotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1917, 4 Jnrg, Heft 4, 352-353. C'est avec raison que l'A. conclut, après avoir cité quelques passages des œuvres de Duns Scot : *niemand wird diese Stelle lesen, ohne selbst ergriffen zu werden von der herzlichen, innigen Gemütstiefe, mit welcher sich der Doctor subtilis in das heilige Geheimnis zwischen Mutter und Sohn, Gotteskind und Menschenmutter, Erlöser-Sohn und erlöste Mutter versenkt hat. Ja, Scotus verehrt und liebt die jungfraüliche Mutter des Heilandes, er ist Doctor Marianus.* Le B. Duns Scot, sans doute, est avant tout un philosophe, mais son œuvre est émaillée de belles élévations vers Dieu et de déclarations brûlantes d'amour envers Jésus-Christ et la Sainte Vierge. — Le P. Fernandez Garcia a recueilli les textes les plus importants dans son ouvrage : *Mentis in Deum quotidiana elevatio, duce B. Joanne Duns Scoto*2, Quaracchi 1913, 549 pp. — Sa théologie a inspiré Ossuna, et, par lui, la pensée de Ste Thérèse, cfr. P. Michel-Ange, o. m. c., *Ossuna et Duns Scot ou la mystique de S. François* dans les *Etudes Franciscaines*, XXII, 1909, XXV, 1911 ; elle excite singulièrement à l'amour du Verbe Incarné et de la Ste Vierge, comme l'a montré le R. P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation*, etc. 337 ss. De plus en identifiant le don de Sagesse — principe formel de la contemplation — avec la charité infuse, le système de Duns Scot montre, beaucoup mieux que les autres théories, l'unité et la continuité de la vie spirituelle. L'école de M. Saudreau, à laquelle se rattache le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., n'admet pas que la contemplation se termine à une perception directe et immédiate de Dieu : c'est la conclusion de la pensée de Duns Scot, identifiant aussi le don d'intelligence et la vertu de foi. Il y a donc dans la théologie du Docteur Marial plus de mysticisme que d'aucuns l'ont laissé entendre.

Digitized by Google

de Dieu dans ce traité (1) et dont l'élan, la puissance métaphysique, les flammes d'amour qui l'éclairent, font un chef d'œuvre comparable aux meilleures pages de S. Bonaventure, de S. Thomas d'Aquin ou de Fénelon sur le problème de Dieu. C'est de cette façon que M. Landry — pour sauver ses affirmations — sacrifie le plus beau des écrits du B. Duns Scot, au témoignage de ceux qui l'ont lu. Mais ce procédé subreptice est aussi antiscientifique que celui de citer des écrits apocryphes et de synthétiser définitivement la pensée d'un auteur presque totalement en marge de ses écrits authentiques. De ce chef encore la thèse de M. Landry est sans valeur aucune.

3. Ce qui est plus grave encore, c'est que l'ensemble des conclusions de M. Landry, ainsi que l'exposé de plusieurs points importants de la philosophie de Duns Scot, sont fondés sur les trois opuscules suivants : le *De Perfectione Statuum*, le *De Rerum Principio* et les *Theoremata*. *Or, de l'avis de la plupart des auteurs contemporains*, (2) *ces écrits sont très douteux. Bien plus, leur attribution au B. Duns Scot n'est, en aucun sens, favorisée par la critique interne : elle ne repose sur aucune tradition manuscrite d'une valeur critique suffisante*. La démonstration de ces propositions va nécessiter des développements, mais trop d'auteurs, parfois, ont abusé de ces écrits — surtout des *Théorèmes* — qu'il importe de poser la question, du point de vue critique et de la juger.

A) La critique la plus indulgente ne peut accepter l'authenticité du *De Perfectione Statuum*. 1) L'auteur, en effet, traite de la propriété et de l'usage des choses, ainsi que de la possibilité de séparer le domaine de la jouissance. Or l'objection 13 et la réponse sont d'une date postérieure à la bulle

(1) *Opera omnia*, Paris 1891, IV 712 ss.

(2) M. Klein et le R. P. Klug O. M. C., ne citent pas d'autres ouvrages que les grands écrits de Duns Scot pour la raison suivante : *Die Echtheit der anderen Werke sei schon bestritten worden oder könne in Frage gestellt werden ;* cfr. Klug, *Die Lehre des Joannes de Duns Sotus uber Materie und Form*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, 1917 Bd. 30, Heft I, 44-45. — Au sujet du *De Rerum Principio*, le R. P. Minges O. F. M., écrit : *Einige in dieselbe* [*ausgabe*] *aufgenommene Schriften z. B. De Rerum Principio, welche Wadding für echt hält scheinen wohl nicht von Scotus selbst, sondern von der Hand eines späteren Scotisten herzustamnen ;* cfr : *Ist Duno Scotus indeterminist*, Münster 1905, IX. En définitive, les néo-scotistes n'ont cité parfois tous les écrits attribués à Duns Scot que pour le besoin de la défense, comme le reconnait le R. P. Minges O. F. M., l. c. — cfr. Belmond, l. c. 297-298, note I. — *Il importe extrêmement aussi de faire remarquer que l'Ecole Scotiste jusqu'à Wadding ne connait et n'utilise guère ces traités*, — et que même après, François de Varèse dans son célèbre *Promptuarium Scoticum* se limite aux *Commentaires* et aux *Quodlibets* de Duns Scot.

Digitized by Google

Ad conditorem (1322). L'objection se lit ainsi : *Ad 13, si tales non possunt nec volunt habere dominium nec dans sibi retinet, nec Papa habet, ergo res talibus datas quisque capere posset qui vellet.* Ces mots *nec Papa habet* ne se conçoivent pas si la bulle *Exiit* de Nicolas III est encore en vigueur au moment où écrit l'Auteur. Ils sont d'autant plus inexplicables, dans l'hypothèse de l'authenticité que le reste de l'opuscule ne fait pas mention de la décrétale *Exiit*, alors que Duns Scot, dans ses écrits authentiques, la cite chaque fois qu'il aborde la même question (1). La réponse à l'objection donne encore plus de force à cette constatation. Elle ne conteste pas le fait; dans ce cas, le dominium revient au Christ et par suite au Souverain Pontife qui en dispose ; ce dernier ne peut renoncer à ce pouvoir et rester Pape : *non potest Papa, manens Papa, tali potestati renuntiare.* Cette réponse reporte l'opuscule à une date connue, au pontificat de Jean XXII, où une fraction de l'Ordre Séraphique refusa de reconnaître la légitimité de ce Pape lorsqu'il eut renoncé, au nom de l'Eglise, au domaine des biens dont les Mineurs n'avaient que l'usage. — 2) Wadding, en outre, a judicieusement observé que le caractère du B. Duns Scot ne s'y rencontre pas avec ses traits de modestie et de réserve à l'endroit de l'autorité ecclésiastique qui caractérisent si bien le génie du docteur franciscain (2) ; à cette observation, on pourra peut-être ajouter que le tempérament positif de Duns Scot, avec ses préférences visibles pour l'observation, la logique et la métaphysique pures, n'était guère incliné à

(1) L. c. n. 49 (XXVI 533). — *Ox.* IV, d. XXX, q. 2, n. 6 (XIX 279) ; IV, d. XV q. 2. n. 36 (XVIII 345) ; *Rep. Par.* IV, d. XV, q. 4 n. 17 (XXIV 237) ; n. 24 (XXIV, 240 ; IV, d. XXX, q. 2, n. 7 (XXIV 410-411. — L'idéal franciscain du B. Duns Scot est celui de S. Bonaventure : le Frère-Mineur doit être pauvre, sans argent, *Ox* IV d. XV, q. 2, n. 11 (XVIII 277) ; sans propriété aucune *R. P.* IV d. XXX, q. 2, n. 7 (XXIV 410 a-411 b), *R. P.* IV d XV, q. IV n. 17 (XXIV 237) n. 24 (XXIV 240 a); il doit aimer son état que le Christ a tant honoré et qui est au-dessus des conditions *séculières*, *Ox.* IV, d. XLII, q. I. n. 11 (XIX 561-562), *Ox.* IV d. XXXI, q. I. n. 7-8, (XIX 306), *R. P.* IV d. XLII, q. 1, n. 14 (XXIV 473 B-474 A), tendre à la perfection, *Ox.* IV. d. XXXI q. 1, n. 8 (XIX 306) se conformer au Christ, *R. P.* IV d. VI, 9. IX n. 5 (XXIII 649 b). Il n'a pas *de prétention.* Devant l'obstacle et les attaques le B. Duns Scot, à la suite de S. François d'Assise et de S. Bonaventure, lui apprend ce qu'il faut faire : prier humblement pour l'adversaire et continuer en paix à suivre la voie des conseils : *consultius esset nolentes vivere secundum consilium Christi permittere eis conversari in pace et implorare eis pie auxilium apud Deum quam eos opprobriis et falsis opinionibus infestare. Quod enim ipsi portare nolunt permittant alios qui promptius divinis consiliis acquiescunt. R. P.* IV. d. III, q. IV, n. 7, (XXIII 590 b); cfr. *Ox.* 4 d. III, q. IV n. 5 (XVI 343 B).

(2) *Opera Omnia*, XXVI 500 : *aliqua continet quae multorum conflent invidiam prudentissimi viri doctrinae et modestiae penitus adversa.*

Digitized by Google

prendre part à un débat auquel ses écrits authentiques *nous le montrent étranger,* (1) *en fait, comme sous l'aspect doctrinal.* — 3) Surtout cette attribution ne repose sur aucune tradition manuscrite d'une valeur critique suffisante. Les codex suivants : Cambridge, *University*, 134 et *Coll. Corpus Christi*, 107, Oxford, *Merton* LXV, et Florence *Laurenziana Plut.* 36, *dext. cod.* 12 sont tous du XVe siècle, et l'un d'entre eux, même du début du XVIe siècle. Par suite du point de vue critique, cette attribution — très vague et imprécise — est sans valeur (2). L'on peut redire ici ce que M. le Dr Grabmann a écrit récemment au sujet de la *Grammatica speculativa* attribuée jusqu'ici à Duns Scot, mais qui est de Thomas d'Erfurt : des manuscrits ou des citations du XVe siècle n'authentiquent pas plus tel ou tel écrit de Duns Scot qu'ils ne démontrent la provenance de maints opuscules d'Albert le Grand ou de S. Thomas d'Aquin (3). Dans le cas contraire, il faudrait aussi restituer à S. Bonaventure un nombre considérable d'écrits, puisque vers cette époque le *Firmamentum trium ordinum* estime à 300 le nombre de ces opuscules et que le nom du Séraphique Docteur se retrouve très souvent dans les manuscrits (4). De même il faudrait restituer à Duns Scot les *Questions sur les Météores* suffisamment attestées par les manuscrits anglais — mais dont M. Duhem a établi clairement l'inauthenticité, en démontrant qu'elles utilisent Bradwardin (5). — 4) Il importe, en outre, de remarquer que la première mention connue — si toutefois l'on peut identifier le *De Perfectione*

(1) La thèse suivante de l'opuscule *quod status praelatorum praesupponit alium perfectiorem,* n° 8 (XXVI 506) est inconnue à Duns Scot, partout où il parle de l'épiscopat et de l'état religieux. — J'ajoute que la bulle *Exiit* est encore citée dans l'*Ox.* IV. d. XXX, q. II, n. 6 (XIX 279), et que la conclusion du *De Perfectione* — où l'Auteur parle en se distinguant des Frères-Mineurs, *de illo statu, statum illum, curare de talibus*, n. 94 (559-560), cfr. n. 69, 70 (543-544), *in regula talium,* est un appel au Pape, le suppliant de ne pas détruire l'Ordre, *supposita fide Christi,* etc., pourvu qu'il n'abandonne pas la foi, ce qui est une manifeste allusion au pontificat de Jean XXII.

(2) *Opera Omnia,* XXVI 499-500 ; Sbaralea, *Supplem. ad Script.*, éd. Nardecchia, Rome 1921, Vol. II, 68. etc ; Mr Rhodes James, *A descriptive catalogue of the Mss. in the Library of Corpus Christi College, Cambridge,* — Cambridge 1912, I, 222 : cod. 107, (sec. XV) ; Coxe, *Cat. Cod. Mss. Bibl. Oxon, Pars Prima, Merton,* Oxford 1852, I 39-40. Le cod. Merton 56 est de 1456 ; — Bandini, *Catal. cod mss Bibl. Laur.*, IV 718.

(3) *Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik,* l. c. 133.

(4) *Opera Omnia,* Vol. X 20-30.

(5) Duhem, l. c. — Les manuscrits suivants attribuent à Duns Scot cette œuvre, tout entière ou en partie : Oxford, Digby cod. 37 et 54, Balliol cod. XCIII et CXVII, Oriel cod. XXVI et XXXV, Magdalen cod. Lat. XXI, Corp. Christi CCXXVII ; Worcester, Bibl. de l'Eglise Cathédrale, F. 86.

Digitized by Google

avec le traité *de Paupertate Christi et Apostolorum* — se trouve dans le soi-disant *Defensorium*, attribué jadis à Guillaume d'Ocham, mais qui d'après les recherches définitives du R. P. Oliger, O. F. M. (1), n'est autre qu'un document fratricelle, fabriqué en Italie à la fin du XIVe siècle et interpolé, remanié après le concile de Pise. Cette citation, si elle a quelque valeur, indique de quel côté il faut pousser les recherches si l'on tient à identifier l'auteur de cet opuscule. — 5) En dernier lieu, si cet ouvrage est de Duns Scot, comment expliquer qu'Ubertin de Casal qui a lu le Docteur Marial et le cite dans son *Apologie d'Olivi* ne connaît pas ce traité ? (2) Comment se fait-il que le nom du Docteur Franciscain — le *Doctor Ordinis* dès cette époque — n'apparaît point dans les documents si nombreux, écrits pour et contre la pauvreté franciscaine sous les pontificats de Clément V et de Jean XXII, et particulièrement dans les *Quaestiones de Paupertate* de Richard de Conington, provincial d'Angleterre, et dans les écrits de son disciple immédiat, Jacques d'Ascoli ? (3) Personne n'en fait mention : ni Gérard Odon, ni Michel de Césène, ni Guillaume d'Ocham, ni le chapitre général de Pérouse, ni l'appel de Sachsenhausen. De toute évidence, le *De Perfectione statuum* ne peut être cité critiquement comme l'œuvre de Duns Scot.

B) La même conclusion s'impose — du point de vue critique — à propos du traité philosophique le *De Rerum Principio* (4). 1) Le seul manuscrit qui en existe l'attribue à Duns

(1) Sbaralea, *Supplem. ad Scriptores*, l. c. 61. — *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, Quaracchi 1913, [Extrait de l'A. F. H.] 89-93.

(2) *Apologie d'Olivi*, cfr. F. Ehrle, S. J., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'A. F. L. K. 1886, II 405.

(3) Florence, Bibl. Laur. *Plut.* XXXVI *dext. cod.* XII, fol. 1-18; R. de Conington fut maître à Oxford de 1300-1310, cfr. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, 164. — François d'Ascoli, *Quaestiones de Paupertate*, ibid. *Plut.* XXXI *sin. cod* III, au début — Inutile de faire remarquer que le style n'est pas celui de Duns Scot. L'allusion suivante incline aussi à croire que l'auteur de l'opuscule est anglais — alors que Duns Scot est Ecossais : *usque diem hodiernum illi qui missi sunt ad conversionem infidelium et convertunt eos, dicuntur Apostoli eorum, sicut dicitur quod Augustinus fuit apostolus Anglorum* (n. 40,l. c. 527). En fait de divergences doctrinales, je ne signale ici que la suivante, d'une grande importance. Le B. Duns Scot, à la suite de S. Augustin, a vu dans la première Béatitude dont parle le Sauveur, la vertu d'humilité, *Ox.* III, d. XXXIV, q. 1, n. 8, XV 524 ; *R. P.* ibid. n. 10, XXIII 527. D'aucuns s'en sont étonnés, cfr. le *Commentaire* de Ponce in h. l. n, 123, XV 531. Or le *De Perfectione* y voit la pauvreté, l. c. n. 54, XXVI 535.

(4) Jusqu'ici le R. P. Parthenius Minges O. F. M., n'a reconnu que le caractère douteux de cet écrit, cfr. *Die skotistiche Literatur des 20 Jahrunderts*, l. c. 185 :

Digitized by Google

Scot est le codex 15 du collège S. Isidore à Rome. Le manuscrit est de la fin du XIVe siècle ou du début du XVe siècle : il porte la souscription suivante : *iste questiones fuerunt determinate oxonie per magistrum Johannem Scotum de ordine Fratrum Minorum et sunt questiones generales super philosophiam.* Or cette attestation n'est pas celle du copiste mais d'une main étrangère et beaucoup plus tardive, pas antérieure au milieu du XVe siècle (1). Du fait de cette constatation, sa valeur critique est nulle, — sans parler que cette attribution peut fort bien provenir d'une simple confusion de bibliothécaire avec le *De Primo Principio* du B. Duns Scot. — 2) On ne peut arguer du fait que son premier possesseur Ferdinand de Illescas est un franciscain ; car d'aucuns soutiennent qu'il appartient à l'Ordre de S. Dominique (2). — 3) De l'aveu de tous, ce traité est de tendances augustiniennes fortement prononcées, particulièrement dans la philosophie de la matière première et de la connaissance (3). Or cette attitude contredit les préoccupations aristotéliciennes du B. Duns Scot, la *specolazione pienamente aristotelica dello Scoto,* pour employer les paroles du R. P. Ehrle, S. J., non seulement dans un de ses ouvrages, mais dans *toute la série* de ses écrits authentiques : le *De Primo Principio,* les *Questions sur la métaphysique*, *l'Op. Ox.*, les *Reportata* et les *Quodlibets*. Ce n'est pas non plus en appelant à l'influence de ses maîtres — comme le fait constamment M. Landry — que l'on peut expliquer l'augustinisme de Duns Scot, au début de son enseignement. — Un fait s'impose : *les premiers écrits du maître franciscain* — le *De Primo Principio* et les *Questions sur la métaphysique* — *n'en portent pas la trace.* En outre il faut observer que le véritable maître du Docteur Marial est d'après toute la tradition manuscrite Guillaume de Ware : (4) or Guillaume de

Gewiss is der Trakat De Rerum Principio *in welchem die Franziskanerlehre ausdrücklich und ausführlich bewiesen wird, zweifelhaft.*

(1) Cette souscription est peut-être plus tardive encore d'après le R. P. Van den Wyngaert, O. F. M., qui a bien voulu examiner ce manuscrit à ma demande. — Que cette confusion soit possible, il y en a plus d'un exemple. Je suis heureux de reconnaitre que cette réflexion m'a été suggérée par M. le Dr M. Grabmann de l'Université de Munich. — Inutile d'ajouter que l'on ne connait pas d'autres manuscrits de cette œuvre et que les Scotistes d'autrefois ignorent cet écrit.

(2) A. F. H. 1921 XIV, 588.

(3) Minges, l. c. H. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham*, (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters) Bd. XX, Heft 6, 41-45. fait aussi constater combien la psychologie du *De Rerum Principio* est influencée par Jean Pecham.

(4) *Guillaume de Ware,* art. de la *France Franciscaine*, Amiens 1922, V. 75-76.

Digitized by Google

Ware est un pur aristotélicien, comme le dit excellemment le R. P. Daniels O. S. B. (1). De plus, toute l'Ecole Franciscaine, comme il résulte des travaux des RR. PP. Ehrle et Jansen S. J. était nettement orientée vers l'aristotélisme, à cette époque (2). — 4) L'enseignement du *De Rerum Principio* contredit parfois et sur des points très importants la doctrine philosophique du B. Duns Scot (3). *a)* Le *De Rerum Principio* soutient que la matière est le principe d'individuation (4), ce que le Docteur Franciscain combat partout et sous toutes les formes que ce sentiment a pris. — *b)* Le même opuscule, comme l'a remarqué Wadding, ignore la distinction formelle et ne parle que d'une distinction de raison *sola ratione* entre les attributs et l'essence divine (5) : or Duns Scot réfute ce sentiment avec l'insistance que l'on sait dans tous ses écrits authentiques. Ainsi le voulait d'ailleurs la doctrine officielle de l'Ecole Franciscaine d'Oxford, dès 1290 au moins, puisque Guillaume de Ware et Pierre d'Angleterre défendent déjà la célèbre distinction et cela en termes explicites. En raison de ces deux motifs, Duns Scot qui ici comme ailleurs dépend de son milieu historique, n'a pas écrit cette page du *De Rerum Principio*. — *c)* Ce dernier ouvrage admet aussi que l'âme se connaît elle-même et ses actes d'une façon intuitive et immédiate (6); la théorie augustinienne est poussée jusqu'à ses dernières conséquences, surtout lorsque

(1) *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen*, dans *Festgabe zum 60 Geburtstag Clemens Baeumker*, München 1913, 309 ss.

(2) *Das Studium der Handschriften des mittelalterlichen Scolastik* dans la *Zeit. fur Kath. Theol.*, 1883 47-48 ; *Lo studio dei manoscritti della scolastica*, dans le *Gregorianum*, 1922, vol. III, Fasc. II, 200 : *E evidente, che per dimostrare lo sviluppo, che condusse dalla ricca raccolta di materiali patristici e della ancor poco progredita penetrazione specolativa del Hales alla forma pienamente scolastica di S. Bonaventura, e dalla specolazione prevalemente Augustiana del Dottore Serafico alla pienamente aristotelica dello Scoto, non bastano alcune estratti di quatro autori stampati;* B. Jansen, l. c. 5, 27, note I.

(3) Ceci n'a pas échappé à l'attention du R. P. Minges. *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, Wien, 1907, IX : *dieselbe weicht nämlich in manchen Stücken von der sonstigen lehre des Scotus ab.*

(4) *De Rer. Princ.* q. V, n. 19 (IV 332), q. VI, n. 8 (IV 337 A). Cfr. n. 27 (343 B). — *R. P.* II, d. XII, q. III-VIII, XXII, 20-41 etc.

(5) *De Rer. Princ.* q. XXII, n. 9 (IV 692) : *In Deo vero, ut jam Dixi, aeternitas differt ab esse divino* SOLA RATIONE, AD MODUM QUO ALIA DIVINA ATTRIBUTA DICUNTUR DIFFERE A DIVINA ESSENTIA. *Unde sicut a divina bonitate vel sapientia differt* SOLA RATIONE *ejus immensitas aut infinitas etc... Ista diversitas intervenit inter divinum esse et aeternitatem solo respectu intellectus concipientis esse Dei sic et sic durans, sicut dicitur de aliis attributis quod sunt idem quod divina essentia ut sic vel sic ab intellectu concepta ; ibid.* n. 13 (695); q. XI, n. 2 (460).

(6) *De Rer. Princ.* q. XV, n. 25-26 (IV 561-562). cfr *Scholion.*

Digitized by Google

l'auteur parle de ce sens spécial *sensus interior intellectualis* (n. 20-21, 558-9) par lequel l'âme se saisit immédiatement. Or ceci crée une opposition *irréductible ;* car, en conformité avec la solution aristotélicienne, Duns Scot soutient clairement et positivement le contraire (1), ainsi que l'a affirmé l'Ecole Scotiste, surtout Mastrius de Meldula (2), et cela sans nul doute. — *d)* Des textes du *De Rerum Principio* affirment, d'après le R. P. Van den Woestyne O. F. M., la distinction réelle de l'essence et de l'existence que la série des œuvres authentiques nie constamment (3). — *e)* Le même opuscule semble soutenir l'existence des raisons séminales ; or une fois encore les œuvres authentiques du Docteur Marial, du début, du milieu et de la fin de son enseignement, rejettent cette théorie, acceptent la thèse aristotélicienne et ne voient pas dans les raisons séminales des puissances actives (4). — *f)* La question VI, du *De Rerum Principio* est consacrée à la création : *utrum creatura possit aliquid creare*, (IV, 334-346). Or si on compare dans le détail cette question avec les écrits authentiques de Duns Scot on remarque que l'auteur du *De Rer. Princ.* n'a pas l'esprit critique du Docteur Marial et surtout que les raisons invoquées, puisées chez S. Thomas, Gilles de Rome et Henri de Gand, *sont réfutées* par Duns Scot. (cfr. *Ox. IV, d.* I, *q.* I, *n.* 5, XVI, 15, 17, 37, 45 ; *R. P. IV, d.* I, *q.* I, *n.* 5, XXIII 533-539, cfr. *Ox. II, d.* I, *q.* II, XI 48 ss.) L'argumentation de Duns Scot dans cette question, telle qu'elle est connue par ses écrits authentiques, est à l'extrême opposé de celle du *De Rer. Princ.* Il n'est pas indifférent de noter aussi que cet opuscule ignore la vigoureuse réfutation d'Avicenne qui se lit dans *Ox.* IV, *d.* I, *q.* I, *n. 18,* XVI, 55-70. — *g)* Le *De Rer. Princ.*

(1) *Ox* II. d. III. 9. 8. n. 14 (XII 196) : *non potest statim intelligere se mullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se propter ordinem potentiarum ejus necessarium pro statu isto ad imaginabilia* ; R. P. II, d. III, q. III, n. II, 14, XXII 593, 595 ; *Ox.* II, d. XI, q. I, n. 4, XII 532 ; II *Met.* q. III, n. 4, VII 102 ; cfr. *Ox.* I, d. III, q. II, n. 19, IX 37 ; *Ox.* IV, d. XLV, q. I, n. 5, XX 271-2, etc.

(2) *Curs. Phil. De Anima.* Disp. VI, q. VII, art. I, n. 194-5. Vol. III, 177 ; cfr. aussi P. B. Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis,* Berlin 1921, 8, note 5.

(3) *Cursus Philosophicus,* Malines 1921. Vol. I 423. L'auteur renvoie au *De Rer. Princ.* q. 3 art. 3, n. 19 (IV 297 A), q. 7, art. 2, n. 17 (IV 354 b) — En sens opposé *R. P.* q. IV, d. XVIII, q. 2. n. 18 (XXIV 497 b) etc.

(4) Minges, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla,* dans la *Theol. Quartalschrift* 1919. 298-299. — *Ox.* II, d. 18, q. I (XIII 85-96) ; *R. P.* II, q. 18, q. I (XXIII 84-90) ; *Quaest in met.* Lib. VII, q. XII, n. 7 (VII 399). — *De Rerum Principio,* q. X, n. 20 (IV 449) etc. A propos de ce texte et de ce qui le précède le R. P. Minges, O. F. M., l. c. écrit : *scheint er zu schwanken und dabei ein aktives Prinzip anzunehmen.*

Digitized by Google

admet que Dieu est dans un genre métaphysique, non dans un genre logique ; son effort tend à l'établir, quoique ce genre n'exige qu'une communauté d'analogie ; (*q.* XIX, *n.* 7, IV, 641 ; *ibid. n.* 4, 639 ; *q.* XVI, *n.* 11, 572.) Duns Scot enseigne ailleurs et constamment que Dieu n'est pas dans un genre ; il parle ainsi, sans distinguer, bien qu'il admette l'univocité du concept d'être, VII *Met. q.* XIX, *n.* 9, VII, 469; *Ox. I, d.* VIII, *q.* III, *n.* 16, IX, 595; *R. P. I, d.* VIII, *q.* 5, *n.* 3, XXII, 166, etc. ; *De Primo Princ. c.* III, *n.* 1, IV, 763). — *h)* Le *De Rerum* distingue l'âme et ses facultés *secundum respectum ad operandum* (q. XI, n. 26-28, IV, 475). Or toute la théorie développée à ce sujet est étrangère à Duns Scot : le Docteur Franciscain reste toujours fidèle au sentiment qui y introduit la distinction formelle, à la suite de Guillaume de Ware. (*Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17-19, XIII, 43-45.) — *i)* De plus, les œuvres certaines de Duns Scot ne connaissent pas la division tripartite de la matière (1) telle qu'elle est exposée dans cet opuscule ; et d'après les écrits du maître franciscain qui représentent, à n'en pas douter, la dernière et l'officielle synthèse de sa pensée — l'*Opus Ox.*, les *Rep. Par.* et les *Quodlibets* — il est fort difficile d'établir que la doctrine de la composition hylémorphique des substances spirituelles ait été acceptée par le Docteur Marial ; tel est le sentiment autorisé du R. P. Klug, O. M. C. (2). — *k)* La première question du *De Rerum Principio* est avant tout une démonstration de l'*unité de Dieu* contre le polythéisme et le manichéisme. Pour atteindre ce but, l'auteur procède de la manière suivante : *sciendum quod, cum quaeritur unitas causae primae respectu omnium entium, oportet unitatem ejus tot modis investigare quot modis Primum dicitur causa aliorum et oportet, qui vult satisfacere quaestioni, tot modis ostendere Primum esse unum quot modis habet causalitatem respectu aliorum.* Par suite le *De Rerum Principio* va établir successivement l'unité de principe dans la cause efficiente, formelle et finale pour conclure à l'unité de Dieu, en démontrant que la cause efficiente de l'univers, unique dans son ordre, s'identifie avec la cause formelle

(1) P. Klug, O. M. C., *Die Lehre des Joannes de Duns Skotus uber Materie und Form*, l. c. ; *De Rerum Principio*, q. VIII, n. 19, IV, 375-376.

(2) P. Klug, O. M. C. *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Duns Skotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1916 III, 400-3. *Sur cette base*, le P. Minges n'est pas d'un avis opposé, *Die scotistische Literatur des XX Jahrunderts*, l. c. 185; il concède que Duns Scot semble même soutenir le contraire. — H. Cavelle, *Concil. Locor. Quodlib.* n. 7 (XXVI 371).

Digitized by Google

et finale (1). Sans doute, cette démonstration n'est pas complètement étrangère à la philosophie du B. Duns Scot (2), mais soit dans le *De Primo Principio,* soit dans ses deux *Commentaires*, le maître franciscain tient à un système de preuves fondées sur l'idée d'infini qui caractérise profondément sa pensée et que l'on ne constate point ici (3). — *l*) Une donnée historique, enfin, rapporte le *De Rerum Principio* à une autre date. La longue réfutation de la doctrine de Pierre Olivi sur la manière dont l'âme informe le corps, l'insistance avec laquelle le *De Rerum Principio* l'oppose à la foi, à la doctrine catholique, *veritati fidei*, ne s'expliquent pas, si cet ouvrage est de Duns Scot (4). La crise autour de l'enseignement d'Olivi appartient aux années 1282 et 1312. Réhabilité officiellement par Mathieu d'Aquasparta au chapitre général de Montpellier en 1287, lecteur dans les grands studiums franciscains de Florence puis de Montpellier sous Mathieu d'Aquasparta et son successeur, Raymond Gaufredi (1289-1295), Olivi *n'a pas été molesté en cette matière ou dans son enseignement spéculatif, pendant la période du professorat de Duns Scot* (5) — bien que sa théorie toute franciscaine *De usu paupere* fut alors discutée. Par suite le *De Rerum Principio* pourrait être l'œuvre d'un des premiers adversaires d'Olivi (1282), date à laquelle le fixe aussi son augustinisme prononcé et difficilement conciliable avec les tendances de plus en plus aristotéliciennes de l'école Franciscaine à la fin du XIIIe siècle. Par suite, il demeure acquis que cette œuvre ne peut être attribuée au B. Duns Scot, en rigueur critique (6) ; les preuves suffisantes manquent.

(1) *De Rer. Princ.* q. I. n. 24 (IV, 271); n. 26 (276).

(2) *Ox.* I. d. II, q. 2, n. II (VIII, 416).

(3) *Ox.* I, d. II, q. 3, n. 2 (VIII, 488); *R. P.* I, d. II, q. IV (XXII, 74); *De Primo Principio* c. IV, n. 38 (IV, 787-788).

(4) *De Rer. Princ.* q. IX n. 56 (IV. 400-419), q. XI, n. 6 (463-7). — Cfr. q. IX, n. 27 (406) ; n. 33 (409) ; q. XI, n. 6 (463)

(5) *Olivis Leben und Schriften* par le R. P. Ehrle S. J., dans l'A. F. L. K., 1887 III, 430-431 : *Damals waren also alle Zweifel und Verdächtigungen in Betreffs der, Reinheit seine Lehre verstummt, was Ubertino bei den Verhandlungen von Avignon mit allem Nachdruck richtig hervorhob und treffliche gegen die Communität verwerthete.*

(6) Cette conclusion, la différence de style qui n'a pas ce *latentis energiae nescio quid* dont parle M. du Port la confirment. — A titre de renseignements, j'ajoute encore : 1) Le P. Minges, O. F. M., a fait remarquer, *Der Got tesbegriff* 168-169-cfr. 147, deux autres divergences doctrinales importantes : le *De Rerum* soutient que la science divine est *causa dirigens, quasi disponens*, de la volonté divine ; de plus, il admet en Dieu, à côté de l'intelligeuce et de la volonté, la puissance exécutive. Cet enseignement ne s'harmonise pas avec la doctrine des *Commentaires* et des *Quod-*

Digitized by Google

Que devant ces textes, on ne dise pas avec M. Landry et d'autres : le B. Duns Scot a changé d'idées et est passé de l'augustinisme à l'aristotélisme, puis à je ne sais quel système. Du point de vue philosophique — comme du point de vue théologique — cette affirmation est inexacte. Macédo avait déjà remarqué l'esprit de suite du Docteur Marial : *comperio Scotum cum suum calculum ponit, a suis nunquam placitis disentire, quae summa virtus est, in Doctore a se minime discordare (Collat. doctrinae S. Thomae et Scoti,* col. VIII, differ. IV). Rien de plus juste. Dès ses premières œuvres, l'attitude du B. Duns Scot fut aristotélicienne. L'un des premiers, parmi les maîtres franciscains, il commenta la *Métaphysique* d'Aristote. Le Philosophe est pour lui la grande autorité philosophique, sans exclusivisme toutefois L'*ad oppositum est Aristoteles* termine plus d'un exposé de questions. Il dit au début : *de causa efficiente instrumentali* [*metaphysicae*] *non est magna cura, dummodo scientia est bene tradita ; dicitur autem fuisse Aristoteles (In Met. prol. n.* 7, VII 5). S'il a de grands égards pour S. Augustin, Duns Scot ne dit pas qu'il embrasse la théorie critériologique de l'illumination *(Met. 1, q,* V, *n. 24,* VII *66);* il rejette, en thèse générale, les raisons séminales (VII *Met. q.* XII, *n° 7, 339*). Dès cette œuvre initiale, la philosophie de Duns Scot est fréquemment dirigée contre Henri de Gand, avec lequel le maître franciscain devait discuter sans trêve, non toutefois sans en subir profondément l'influence (I *Met. q. 1, n. 36, 29; q.* II, *n. 5, 42-43; q.* IV, *n. 15,* 59-60; V *Met. q.* XI, *n. 7,* 274; IX *Met. q.* X, *n. 2,* 571, etc). Surtout, tout le système scotiste se trouve dans les *Questions sur les métaphysiques et* forme avec le *De Primo Principio, l'Opus Oxon.* les *Reportata* et les *Quodlibets* un bloc rigide : ainsi la manière de poser la

libets de Duns Scot. 2) Le *De Rerum Princ.* traite longuement du temps, de ses relations avec le mouvement, *q, XVIII,* 614-635. La même question se trouve dans les *Questions sur la métaphysique, V met. q, X,* VII 264-268. Plusieurs détails pourraient être relevés ; il suffira de faire remarquer que l'auteur du *De Rer. Princ.* n'utilise pas Guillaume de la Mare, longuement cité par Duns Scot. 3) Les premières questions du *De Rer Princ.* IV, 267-459 sont le sujet ordinaire et classique des philosophes augustiniens, Guillaume de la Mare, Mathieu d'Aquasparta, Guillaume de Falgar, Arlotto de Prato. Ils ont dans l'histoire une date antérieure à l'activité philosophique de Duns Scot. 4) Une communication qui va devenir l'objet d'une étude très intéressante, m'apprend enfin, que le *De Rerum* a copié plusieurs pages des *Questions* d'Olivi et cela *littéralement*. De la part d'un adversaire résolu et personnel, ce cas de plagiat n'est pas banal. A lui seul, je crois, le fait suffirait à établir que l'ouvrage en question ne peut être, en aucune façon, un écrit du B. Duns Scot.

Digitized by Google

question de l'existence de Dieu et le rôle accordé à l'idée d'infini en théodicée (II *Met. q.* IV-VI, VII 117-139), le rejet des raisons séminales, en thèse générale, de la matière comme principe d'individuation (V *Met. q.* IV, *n. 5*, 210; cfr. VII *Met. q.* XIII, *n. 6*, 407), de l'être matériel comme objet propre de l'intelligence (II *Met. q.* III, *n. 16*, 108), de l'opinion qui place Dieu dans un genre (VII *Met. q.* XIX, *n. 9*, 469), les théories scotistes sur la matière, élément entitatif (XII *Met. q.* V, *n. 2*, 367-369), la connaissance du singulier et de l'universel (I *Met. q.* X, *91-94*, etc.), la notion de la continuité (V *Met. q.* IX, *n. 12*, 258), la pluralité des formes (VII *Met. q.* XX, *n. 3*, 476), l'héccéité comme principe d'individuation (VII *Met. q.* XIII, 402-426), la distinction formelle (IV *Met. q. 11, n. 24*, 171-172, VII *Met. q.* XIX, *n. 8*, 468-469), l'accident (VII *Met. q. 1*, 350-554), l'unité moindre que l'unité numérale et le fondement objectif de l'universel (I *Met. q.* VI, *n. 5*, 73; VII *Met. q.* XIII, *n. 9*, 410-411), la connaissance intuitive et abstractive (II *Met. q.* III, *n. 19-23*, 110-112, etc.), et le caractère pratique de la théologie, etc., (I *Met. q.* VII, *passim*, 78-82). Ce fait, cette continuité de thèses, de terminologie, d'attitude attestée par les cinq écrits de Duns Scot, du début, du milieu et de la fin de sa carrière, excluent, sans doute possible, les conjectures d'une fluctation qui expliquerait le *De Rerum Principio* et les *Théorèmes*. *Conséquent avec lui-même, logique, tout en développant toujours sa pensée — le Docteur Marial le fut jusqu'à épuisement.*

C) Les *Théorèmes* — manifestement — n'appartiennent pas à l'héritage intellectuel du maître franciscain. La critique interne comme la critique externe s'opposent complètement à y voir « un résumé très ferme » de la doctrine du B. Duns Scot. Dans un travail remarquable, *mais que M. Landry ignorait* lorsqu'il a rédigé et publié sa thèse, le R. P. Déodat de Basly, O. F. M., l'a déjà établi suffisamment (1). Mais devant des affirmations bruyantes, il convient de revenir, une fois encore, sur cet opuscule et de montrer toutes les impossibilités qu'il y a à attribuer au même auteur le *De Primo Principio* et les *Théorèmes*. Ces observations complémentaires sont le résultat de recherches poursuivies depuis quelque temps en vue d'un travail en préparation sur le B. Duns Scot et ont été faites avant l'apparition du livre de M. Landry indépendamment de son ouvrage.

(1) *Les Theoremata de D. Scot*, dans l'A. F. H. 1918, XI. 3-31.

Digitized by Google

a) L'attribution des Théorèmes au B. Duns Scot n'est fondée sur l'autorité d'aucun manuscrit. Ni les Franciscains de Quaracchi ni deux éminents savants, très au courant de la littérature manuscrite du XIVe siècle et du moyen-âge scolastique en général, que j'ai consultés à ce sujet, n'en connaissent. Pour ma part, après un examen aussi complet que possible des catalogues des bibliothèques d'Europe, en vue de fixer, aussi rigoureusement et scientifiquement que le sujet le mérite, la série des ouvrages authentiques du B. Duns Scot, il ne m'a pas été donné d'en trouver un seul, bien qu'environ 200 manuscrits, où sont contenus les écrits du Docteur Marial, soient venus à ma connaissance. Par suite l''authenticité de l'ouvrage est gravement compromise, vu surtout que les autres ouvrages de Duns Scot ont été transcrits un grand nombre de fois. En définitive, il n'y a que les manuscrits de bonne date, qui puissent fonder l'attribution d'une œuvre quelconque à Duns Scot, comme à S. Bonaventure ou à S. Thomas d'Aquin. Or, dans le cas présent, ils manquent absolument puisqu'on n'en peut citer un seul exemplaire.

b) Le témoignage du B. Duns Scot exclut de son œuvre les Théorèmes et particulièrement le théorème XIV, que M. Landry et d'autres adversaires citent fréquemment pour l'opposer à la théodicée des ouvrages authentiques : le *De Primo Principio*, l'*Opus Oxoniense*, les *Reportata* et les *Quodlibets*.

S'il en est un, en effet, qui puisse nous renseigner sur son œuvre et sa pensée intime sur le problème de Dieu, c'est bien le Docteur Marial lui-même. Or que dit-il dans son dernier écrit, les *Reportata* — et les *Quodlibets* — composés à la veille de sa mort et où il résume son enseignement ? Il n'y a qu'à lire les deux questions suivantes, *R. P. I, dist. II, quaest. II (XXII-64) et quaest. III* (XXII-69). A la suite de Pierre Lombard, le maître franciscain agite la question de l'existence de Dieu : y a-t-il un premier efficient ? Il répond : *quod autem sit aliquod ens simpliciter primum istis primitatibus quae non dicunt imperfectionem, probatur, et primo de primitate efficientis, scilicet quod sit aliquod ens primum simpliciter efficiens, sic : est aliquod ens effectum seu productum ; aut igitur a se aut a nullo aut ab alis* ET PROCEDE UT HABES ALIBI. (XX-64 b). Or cet argument est facile à identifier : il se trouve, *en propres termes,* dans *l'Opus Oxoniense* (I d. II, q. 2, n. 11, VIII-416 b) et dans le *De Primo Principio* (cap. III, n. 2, IV 751). On objecte contre ce raisonnement. Le B. Duns Scot répond, dans son dernier ouvrage :

Digitized by Google

ad exclusionem instantiae primae PRAEMISI *quod non est processus in infinitum in essentialiter ordinatis... Ad quod praemissum denotandum,* PRAEMISI *primo quod non est idem loqui de causis per se sive essentialiter ordinatis et per accidens ordinatis. Secundo* POSUI *triplicem differentiam inter causas per se ordinatas et per accidens ordinatas, ex qua differentia triplici tripliciter ostenditur primum efficiens esse* (XXII-65 a). Une fois encore, tout cela, objection et réponse, se trouve *dans le même ordre et d'une façon stéréotypée* dans le Commentaire d'Oxford (ibid. n. 11-12 VIII-416 b-417 b), dans le *De Primo Principio* (cap. III, n. 2 et 3, IV 752) et aussi dans les *Questions sur la Métaphysique* (Lib. II, q. VI, n. 9-10, VII 124b-125b ; n. 12-17, VII 126-129), mais nulle part ailleurs. Le maître franciscain ajoute : *ad hoc etiam* INDUXI *duas alias persuasiones* (ibid. n. 5, XXII 65 a) et il en donne le texte qui se trouve de nouveau dans les deux premiers écrits mentionnés plus haut. C'est sur un renvoi général à ces œuvres, que se termine la question de l'existence de Dieu : *illa autem quae hic breviter tanguntur sine probationibus quaere diffuse alibi* (ibid. n. 9, XXII-67 a).

Il n'en est pas autrement dans la question suivante : est-il possible de prouver l'infinité de l'Être premier ? (I, d. II, q. 3, XXII-69 ss.) Le B. Duns Scot réédite dans les mêmes termes sa doctrine de *l'Opus Oxon.* (I, d. II, q. 2, n. 25, VIII-461 ss) et du *De Primo Principio* (cap. IV, n. 21-31, IV 777-783) ; mais comme les *Reportata* sont plutôt un cours abrégé, ils renvoient à d'autres écrits pour de plus longs renseignements : (1) *Hoc etiam probatur per rationem Anselmi, de summo cogitabili, ubi hanc ponit descriptionem : Deus est quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest.* QUAERE INSTANTIAM. *Quarta via ex primitate finis, probat idem.* QUAERE INSTANTIAM (ibid. n. 8, XXII-73 b). Ces autres œuvres, une fois encore, sont *l'Opus Oxon.* et le *De Primo Principio*, où Duns Scot développe longuement la *via eminentiae*, colore le célèbre argument de S. Anselme et réfute diverses objections.

Ce témoignage de Duns Scot est clair. A la veille de sa mort, le Docteur Marial nous dit positivement quelle est en théodicée sa doctrine présente et quelle fut celle de sa carrière doctorale ; il indique aussi nettement, par les *textes parallèles* qu'il reproduit

(1) Duns Scot cite souvent son premier *Commentaire*, cfr. R. P. I, d. VIII, q. III, n. 3, XXII, 154 ; ibid. n. 21, 162-163.

Digitized by Google

longuement dans les *Reportata*, dans quels ouvrages se trouve sa philosophie sur Dieu ; or, ces écrits sont le *De Primo Principio*, les *Questions sur la Métaphysique, l'Opus Oxoniense* (1) : œuvres du début, du milieu et de la fin de son enseignement. A ses paroles, il n'y a rien à retrancher ou à ajouter : il n'y a pas de théodicée scotiste autre que celle élaborée par le Docteur Franciscain dans ces ouvrages, qui sont précisément *ceux-là seuls* que la tradition manuscrite de la première moitié du XIVe siècle lui attribue. L'autorité de ces textes est décisive et clôt le débat : — je me permets cependant d'y ajouter d'autres considérations.

c) Les *Théorèmes*, bien loin d'appartenir au B. Duns Scot, *sont certainement postérieurs aux premières controverses autour du Docteur Marial*. Ici encore je me tiens sur le terrain des adversaires comme M. Landry : les théorèmes XIV-XVII.

L'enseignement du B. Duns Scot, s'il rencontra beaucoup d'adhérents, trouva aussi de puissants contradicteurs, entr'autres Guillaume d'Ocham chez les Frères-Mineurs et Thomas de Sutton chez les Dominicains. L'un et l'autre, pour des motifs divers, firent tout ce qu'ils purent pour ruiner l'autorité doctrinale du Docteur Marial et le critiquèrent sans aucun sentiment de déférence. Thomas de Sutton, O. P., composa même un écrit *Contra Joannem Scotum*, peu après le concile de Vienne, où dans l'amas des critiques et des épithètes ne percent guère des traces de sympathie (2). Voilà un premier fait.

Un second s'impose également : Thomas de Sutton et le Venerabilis Inceptor ont particulièrement critiqué la théodicée de Duns Scot. Thomas de Sutton (3) (fol. 21^r-21^v) trouve insuffisante sa démonstration de l'existence de Dieu : *quaestionem istam solvit Doctor iste cum praecedenti et facit intricationem magnam, in qua quamvis principalis conclusio tenenda sit manifeste et ideo in ea non erraverit, videtur mihi tamen quod in aliis quibusdam minus bene dicat*. Imparfaite aussi, selon lui la manière

(1) Les *Quodlibets*, composés en même temps que les *Rep. Par.* traitent brièvement, mais dans les mêmes termes de l'existence de Dieu, QUAEST. VII, n. 27, XXV, 306 ; leur théodicée, surtout sur la Vie de Dieu, est celle même du *De Primo Principio*, cfr. *Quod.* I, n. 10-14 (XXV 19-22).

(2) F. PELSTER, S. J., *Thomas von Sutton O. Pr. ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans la *Zeitschr. fur kath. Theol.* 1922 XLVI, 212-54. 361-402. L'auteur combat contre Duns Scot et son disciple Robert Cowton.

(3) *Contra Jo. Scotum in Primo Sententiarum libro*, éd. Venise 1523. — Le texte est d'accord, sauf de légères variantes avec le Cod. C. 3. 46 de la Bibliothèque Nationale de Florence

Digitized by Google

dont le maître franciscain démontre l'existence de l'intelligence la volonté en Dieu (fol. 22v). Thomas de Sutton multiplie les *nihil valet* contre toutes les preuves apportées par Duns Scot pour établir l'infinité divine (fol. 24r-25v), *in multis minus bene dicit*, il s'élève contre sa démonstration de l'unité de Dieu (fol. 26v) et des productions divines *ad intra* (fol. 28v) et combat la distinction formelle en Dieu dans une bonne partie de son ouvrage. Cependant Thomas de Sutton reconnaît plusieurs fois que la doctrine de Duns Scot est en pleine conformité avec l'enseignement catholique, *quamvis iste teneat veritatem in conclusione principali* (fol. 26 v), *ideo in ea non erraverit* (fol. 21 r).

Mêmes critiques chez Guillaume d'Ocham (1). Huit questions de ses *Quodlibeta* sont dirigées nominalement contre la théodicée de Duns Scot. Le Venerabilis Inceptor soutient, au moins en ce qui concerne l'unité et l'infinité de Dieu, la thèse même des Théorèmes. Son attitude n'est pas différente dans son *Commentaire sur les Sentences* (2).

Pourtant ces deux antagonistes ne connaissent pas les *Théorèmes*. A cette époque, toutefois, l'enseignement de Duns Scot, qui était alors le grand nom de la pensée médiévale, n'était pas inconnu. Il ne se donnait pas dans le désert : des centaines d'étudiants l'écoutaient et l'on sait quelle impression avait produite Duns Scot par la lettre du ministre général, Gonzalve de Balboa, qui le présentait aux grades de l'Université de Paris (3). De plus, dès 1300, les manuscrits des œuvres du Docteur Marial commencent à circuler (4) ; en 1311, on les transcrit à l'abbaye de St-Victor à Paris. (5) En outre Guillaume d'Ocham et Thomas de Sutton étaient les successeurs à peu près immédiats de Duns Scot à l'Université d'Oxford. *L'un d'entr'eux, le Venerabilis Inceptor est très au courant des œuvres de celui qu'il appelle frater Joannes. Il fait allusion à ses œuvres sur la Logique, cite ses deux Commentaires, les Quodlibets* et *le De Primo Principio*. (6) Tous les deux avaient des motifs de

(1) Déodat de Basly, l. c. 22-23.

(2) I *Sent*, d. II, q. 10 : *utrum Deus sit unus*, édit. Lyon 1495.

(3) Wadding, *Annales Ord. min. ad an* 1304, n. 32 (VI, 51).

(4) Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus*. Paderborn, 1913, XXVII.

(5) André Callebaut, O. F. M., *La Patrie du B. Jean Duns Scot* dans l'A. F. H., 1917, X, 8.

(6) I *Sent*. d. II, q. X: *utrum tantum sit unus Deus*. Au milieu de la question, il expose les arguments de D. Scot : *nec credo aliter istum doctorem sensisse propter magnam notitiam quam habuit in Logica*. — I *Sent*. d. II, q. VI : *utrum aliquid*

Digitized by Google

citer le pseudo-opuscule des *Théorèmes* : Guillaume d'Ocham aurait pu mettre le Docteur Marial en contradiction avec lui-même, précisément sur les points qu'il critiquait le plus ou bien se couvrir de son autorité pour défendre ses thèses d'allure agnostique sur l'unité et l'infinité divines. Quant à Thomas de Sutton, O. P.,ce n'est pas le juger précipitamment ni défavorablement que de dire simplement qu'à cette époque, où le nom de Duns Scot avait suscité la plus vive mêlée, il aurait employé, à l'endroit d'un Franciscain qui se prononçait avec tant d'éclat contre S. Thomas d'Aquin et aurait composé un recueil de propositions aussi disparates que les *Théorèmes*, le même procédé dont on se servit contre Jean Quidort, O. P. Jean de Pouilly, Guillaume d'Ocham lui-même : il aurait dénoncé cette œuvre dans son écrit polémique, au lieu de s'occuper de tant d'arguments anodins ; il aurait reproché à Duns Scot ses contradictions, il n'aurait pas écrit : *in eo non erraverit*. Mais tel n'est pas le cas ni pour lui ni pour Guillaume d'Ocham : ils ont devant les yeux les écrits que la tradition manuscrite authentique, le *De Primo Principio* et les deux *Commentaires ; la théodicée scotiste qu'ils connaissent et critiquent est celle que Duns Scot lui-même a reconnue comme sienne*. Sur ce point le Docteur Marial et ses adversaires sont en plein accord pour exclure toute pensée étrangère. (1)

d) Inconnus aux premiers adversaires de Duns Scot, les Théorèmes sont manifestement postérieurs à Guillaume Ocham.

1) Le Théorème XVI, 17, (57) s'énonce ainsi : *non potest probari quod Deus sit infinitus intensive... Tum, quia ordo hoc non ostendit, cum superior possit in effectum nobiliorem, et primum in nobilissimum, tamen finitum. Item, quare magis unum infinitum quam infinitae causae, cum utrumque sit aeque impossibile in corporalibus ?* Or, que Duns Scot ait démontré rationnellement l'infinité divine, Guillaume d'Ocham lui-même en est le témoin, sans parler ici des textes clairs du maitre franciscain *(De Primo Princ.* c. IV, n. 36, IV 787 etc). Dans

quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo, il cite l'*Opus Ox.* et reconstitue la pensée de D. S. éparse *in diversis locis;* III *Sent.* q. XII, *utrum virtutes sint connexae*, G. d'Ocham reproduit des passages des Quodlibets ; dans I *Sent* d. I, q. III, il écrit : *alias rationes quarum aliquae concludunt, aliquae non, require in Johanne. Rep. Par.* d. I, q. III ; *ideo aliter dicendum est.* Pour les citations du *De Primo Principio*, cfr. Déodat de Basly, l. c.

(1) Le collègue de Duns Scot à Paris, Alexandre d'Alexandrie, dont le *Commentaire sur les Sentences* se trouve dans le Cod. *Fesul.* 133 de la Bibliothèque Laurenziana, et qui subit l'influence du Docteur Marial, ne parle pas des *Théorèmes*.

Digitized by Google

ses *Quodlibets*, Ocham aborde, en effet, la question de l'infinité. Voici ce qu'il dit : *quod.* VII, *q.* XVII, *fol. 107 r : utrum per viam efficientiae posset probari sufficienter quod Deus sit infinitus intensive ?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic, etc ; quod.* VII, *q.* XVIII, *fol. 108 r : utrum per cognitionem Dei possit sufficienter probari quod Deus sit infinitus intensive ?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic ; q.* XIX, *ibid : utrum probari possit per simplicitatem etc... In ista quaestione tenet Scotus,* in tractatu de Primo Principio, *quod sic, etc ; q.* XX, *fol. 108 v : utrum per causalitatem finis possit sufficienter probari etc... In ista quaestione dicit Scotus quod sic ; q.* XXI, *fol. 109 r : utrum per viam eminentiae possit evidenter probari quod Deus sit infinitus intensive ?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic.* Dans ces questions, Ocham cite longuement le Docteur Marial, le critique et conclut : *istis non obstantibus teneo oppositum.* Il en est de même ailleurs, *quod.* II, *q.* II, *fol. 14,* où il pose la même question en d'autres termes. Par suite, la conclusion suivante s'impose. Au témoignage d'Ocham lui-même, Duns Scot soutient que l'on peut prouver, *sufficienter, evidenter*, l'infinité divine : les *Théorèmes*, le niant avec Ocham, sont manifestement postérieurs au *Veneralibis Inceptor* dont ils prolongent la doctrine.

2) Le Théorème XIV 2, cfr. XIV 5 (39) s'énonce ainsi : *non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem.* Les raisons invoquées se réduisent à celle-ci : l'ordre, le principe de causalité ne le montrent pas. Or cette doctrine n'est pas celle de Duns Scot : *quod ita est, Deum esse intelligentem et intelligere, ostendunt necessario effectus in universo qui sunt ab eo mediate vel immediate (R. P. I, d.* XXXV, *q.* I, *n. 14,* XXII 419). Par contre, l'enseignement des théorèmes se trouve équivalemment chez Ocham, — énoncé et motif. — Il écrit ex professo. *quod.* II, *q.* II, *fol. 14 r : dico quod non potest sufficienter probari quod Deus intelligat aliquid extra se aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter quod Deus sit causa efficiens alicujus.* Cette communauté de thèse reporte les *Théorèmes* après Ocham.

3) Une preuve non moins concluante est fournie par le Théorème XV 1, 9 (55). Le voici presque entier : *non potest probari quod Deus aliquid possit extra istum ordinem causarum..; unde non potest probari quin agat de necessitate naturae, nec libere, nec voluntarie, nec aliter potest quam agit ; tertio,*

Digitized by Google

nec per consequens quod possit aliquid causare. cfr. Théor. XVI 10. Cette proposition nie la possibilité de démontrer que Dieu agisse *ad extra contingenter* et même qu'il agisse de quelque manière. Or cette doctrine Duns Scot la repousse dans ses deux énoncés. Il écrit : *a)* Domine Deus noster, plurimas perfectiones a philosophis de te notas possunt catholici utique concludere ex praedictis.., Tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle, et volendo causare. *(De Primo Princ.* c. IV, n. 36. IV 786). Ailleurs le B. Duns Scot n'est pas moins formel. J'y renvois le lecteur. *(R. P. II, d.* I, *q.* III, *n. 12*, XXII 536). *b)* Dans cette même question, Duns Scot établit le fait de l'activité divine, et cela de toute manière. Dieu peut causer *ad extra* sans aucune matière présupposée, *post nihil, ordine naturae* : *patet per rationem naturalem quod, etsi Philosophus hoc non diceret quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo* (*R. P. II, d. 1, q.* III, *n. 8-10,* XXII, 533-534). De même, Dieu peut agir, *post nihil, ordine naturae.* Duns Scot le prouve et contre les Arabes et Aristote : *dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare Isto modo ; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem...; ideo probo quod isto modo potest Deus aliquid creare. Et adduco rationem naturalem (ibid. n. 11-13*, 536). Mais ici encore, ce que Duns Scot repousse, Ocham le soutient explicitement, *quod* II, *q.* II, *fol. 15 r : dico quod contingentia est in rebus propter libertatem voluntatis creatae, et ideo non potest probari quod primum ens contingenter agat, quia non potest probari quod agat.* Le *quod.* II, *q. 1,* est tout entier dans le même sens. Par suite, les *Théorèmes,* soutenant les propositions ochamistes en contradiction avec la doctrine de Duns Scot, sont postérieurs au *Venerabilis Inceptor.*

4) Le Théorème XV 3 (51) dit, entre autres choses, que la raison ne peut établir l'unité du Premier Principe : *quomodo etiam probabitur secunda pars* [*Theorematis*], *scilicet unicum* [*principium*], *cum aliud possit poni in efficientibus uno modo productum ab isto productione univoca, alio modo a nullo productum, cum duo talia sint magis bonum quam unicum tale et etiam causata possint esse aequalia...; per rationem naturalem non potest probari.* Or ceci est la contradiction positive de la doctrine de Duns Scot. Contre son maître, Guillaume de Ware, il a établi cette vérité : *ad quod ostendendum non puto deficere rationes. Ad hanc conclusionem propositiones quinque propono quarum quaelibet probata infert propositum principale (De*

Digitized by Google

Primo Principio, c. IV *n. 38*, IV. 787); *demonstrative probatur (R. P. I, d.* II. *q.* IY, *n. 3,* XXII, 75). Ocham le reconnaît aussi, lorsqu'il critique longuement les raisons de Duns Scot, *quod.* I, *q.* I, *fol.* 1 : *non potest demonstrari quod tantum unum est tale* [*principium primum*], *sed hoc fide tantum tenemus. Unde ad rationes Scoti in contrarium respondens, etc.* Ces constatations permettent et d'éliminer les *Théorèmes* de l'héritage littéraire de Duns Scot et ensuite de leur assigner une date postérieure à Ocham : les *Théorèmes,* en effet, ne sont pas l'œuvre de Guillaume de Ware, et Duns Scot, si bien informé des opinions de son temps que l'on pourrait reconstituer avec ses écrits l'histoire des systèmes au XIIIe siècle, n'aurait pas manqué de les signaler, s'ils étaient un écrit antérieur ou contemporain.

e) *La doctrine des Théorèmes, en dernier lieu, est la négation positive et formelle de l'enseignement philosophique et théologique du B. Duns Scot.* Sans vouloir ici relever tout ce qu'il est possible de noter, il importe néanmoins d'établir que ces contradictions portent sur *à peu près tous les sujets.*

Je n'insiste pas en premier lieu sur les faits suivants : 1) PLUSIEURS DOCTRINES CARACTÉRISTIQUES DU DOCTEUR MARIAL MANQUENT DANS LES THÉORÈMES : la distinction formelle, la nature commune fondement de l'universel, le volontarisme psychologique, l'idée d'infini en théodicée, la transcendance de Dieu à l'égard de tout le contingent, la connaissance directe du singulier, la division de la connaissance en intuitive et abstractive, l'heccéité comme principe d'individuation etc. — 2) Ces axiomes que l'on présente comme le dernier mot de la philosophie de Duns Scot, malgré mes recherches, ne se rencontrent pas dans les œuvres authentiques du Docteur Marial *dans la teneur et avec toutes les explications qui les accompagnent* dans les *Théorèmes*, à moins que M. Landry n'ait la bonté de nous indiquer à quelle page il croit les retrouver. Ce manque de textes rigoureusement parallèles, que l'on peut constater sommairement en ouvrant le *Lexicon* du P. Fernandez, où malheureusement plusieurs de ces axiomes sont reproduits, est de tout point frappant. — 3) Tels axiomes d'Aristote cités dans cet opuscule sont expliqués dans les œuvres authentiques de Duns Scot sans qu'aucune réelle communauté de pensée se manifeste, bien loin de là (1). — 4) Le style n'est pas celui du Docteur Marial

(1) Par ex. *Théor.* XXIII, n. 9 (V 123) et *Rep. Par.* II, d. XXXIV q. I, n. 3, (XXIII 170) et *Ox.* IV, d. XXXI, q. I, n. 4 (XIX 304) etc.

Digitized by Google

— 5) La direction générale de la pensée n'est pas aristotélicienne mais a subi l'influence de la critique terministe, au moins dans le Théorème XIV. Cette attitude n'est pas celle du B. Duns Scot. Sans doute, ces faits divers ont leur importance, surtout le manque signalé de doctrines spécifiquement scotistes ; mais je passe immédiatement aux contradictions et aux oppositions d'idée et de terminologie.

1. Les deux premiers théorèmes (I, V 2, V 7) ne se trouvent pas énoncés *dans ces termes* chez Duns Scot; Le Docteur Marial parle plutôt de la priorité de l'objet et de l'espèce intelligible (1). Ce sont des précisions verbales qui ne sont pas à négliger. — Le Théorème 3 contredit positivement l'enseignement scotiste quant à l'objet premièrement connu par l'intelligence. Duns Scot, en effet, ne dit nulle part : *universale primo intelligimus* (III, V 8-10). Lorsqu'il se demande si les principes les plus universels sont d'abord connus, il répond que ce qui est d'abord atteint par l'intelligence, c'est la *species specialissima,* non le concept le plus universel : la connaissance procède de l'objet le plus concret au plus indéterminé (2). Dans cette solution, le B. Duns Scot prend soin de faire remarquer le sens de sa réponse : *loquor enim modo de illis quae certum est posse intelligi secundum omnem opinionem.* Il réserve donc ici la question controversée, depuis S. Thomas d'Aquin surtout, de la connaissance directe du singulier. Aussi lorsqu'il aborde ailleurs *ex professo* le même problème et étudie ce dernier aspect, détermine-t-il que l'objet premièrement connu par l'intelligence est le singulier matériel, l'être concret saisi initialement dans sa réalité bien que non pas selon toute sa richesse d'intelligibilité : *confuse, non sub ratione singularis, sic*

(1) *Ox*, I, d. III, q. VI, n. 16 (IX 256) ; *Quod.* I, n. 12 (XXV 20 a) ; *Quod.* XIV, n. 10 (XXVI 39 b) ; *Ox.* 4 d II, q. 2 n. 5 (XVII 339) *R. P.* I, d. 36, q. 2 n. 5 (XXII 432 b). La vraie pensée de Duns Scot la voici : *dico quod non tantum intellectus patitur ab objecto reali imprimente talem speciem realem, sed ab illo objecto ut in specie intelligibili patitur passione intentionali, et illa passio est receptio intellectionis quae est ab intelligibili in quantum intelligibile est relucens in specie intelligibili et istud pati est intelligere ; Ox.* I, d. III, q. VI, n. 17 (IX 257); *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20, IX 361. Ces Théorèmes omettent aussi plusieurs précisions familières à Duns Scot ; *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 37, IX 387 ; *R.P.I.* d. XXXV, q. I, n. 34, XXII, 425.

(2) *Ox.*, I, d. III, q. 2, n° 22 (VIII, 48), n° 27 (51) : *dico quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile, et hoc supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias. Loquor enim modo de illis quae certum est posse intelligi secundum omnem opinionem.*

Digitized by Google

quod singularitas sit ratio intelligendi. Telle est la pensée authentique du Docteur Marial, non moins que celle de ses meilleurs disciples, F. Lychet et Mastrius. (1) Elle s'oppose directement à la doctrine du théorème troisième.

2. Le 4e théorème (III, 13) ne reflète pas non plus l'enseignement caractéristique de Duns Scot. Sans doute, avec Thomas d'Aquin et S. Bonaventure, le maître franciscain admet qu'une réalité objective correspond à l'idée et aux concepts universels, mais il ne décrit pas cette réalité dans les termes suivants : *nec intelligitur hoc correspondere tantum sicut fundamentum, quia sic secundis intentionibus aliquid correspondet, aliter enim non magis diceretur homo universale quam Socrates ; sed sumitur hic correspondere sicut suppositum idem realiter illi universali ita quod universalia non sunt fictiones intellectus* (III, 13). Ce langage, en effet, n'est pas celui de Duns Scot ; sa thèse constante dans tous les écrits est bien connue : c'est la nature commune, une d'une unité moindre que l'unité numérale, qui fonde l'objectivité des concepts universels (2). Par suite l'ouvrage qui ignore cette thèse si distinctive de la métaphysique de Duns Scot et que Pierre Auriol, Ocham et Guillaume Farinier allaient attaquer avec vigueur, n'est pas dû à la plume du maître franciscain.

3. Le théorème VII (III, 19) a trait à la philosophie des concepts. Si à la rigueur on peut y retrouver quelques traits communs, ils appartiennent aussi bien à la philosophie médié-

(1) *Quaest. in Met.* lib I, q. X, n. 2 (VII 92); Lib. VII, q. XIV n. 4 (VII, 436) etc. P. Tataret, *Reportata in Opus Ox. Scoti,* Venise 1483. *Com. in I Sent.* d. III, fol. 145-148. Cet auteur explique admirablement le texte du Docteur Marial : on ne peut guère s'en passer dans « l'intelligence profonde » du B. Duns Scot. Ici, fol. 145 r, il fait très bien remarquer que les critiques de G. d'Ocham portent à faux. Mastrius, *Cursus Phil. De anima* Disp. VI q. VII, n. 203-225. Vol. III, 179-184 et q. VIII, n. 236-271, *ibid.* 186-193. Maurice du Port a remarqué et pas à tort que les théorèmes combattent ici l'opinion d'Ocham, *Annot. en h. l.* n. 6, (11-12) ; cfr. Ocham, I *Sent.* d. III, q. V, *Opinio prima ;* ce dernier soutient en effet que le singulier *sub ratione illius quod est singulare,* — ce que Duns Scot n'admet point, VII *Met.* q. XV, n. 5. VII 437, — est le premier objet connu *distinctement.*

(2) *Ox.* II, d. III, q. I. *per totum,* mais surtout n. 7 (XII 48) n. 8 (54) et n. 9 (55) : *in creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali et illud quidem commune non est ita commune quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est.* — *R. P.* II. d. XII, q. 5 n. XI, (XXIII 30 - 32) ; cfr. P. Minges O. F. M., *Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus,* Münster 1908, 81-92 ; Mastrius de Meldula surtout a examiné cette question avec cette profondeur métaphysique et cette virtuosité incomparable, habituelles aux anciens maîtres. *Cursus Phil. In metaph.* Disp. IX, Vol. V, 76-138.

Digitized by Google

vale ou à la *Logique* d'Ocham. Bien plus, il est en désaccord avec la doctrine de *l'Opus Oxon.* lorsqu'il énonce que l'objet premièrement connu est l'universel, ce qui épuise la capacité de l'intelligence. (1) Les définitions du concept simple absolument ou relativement sont autrement précises dans les œuvres authentiques (2). La manière de distinguer les concepts parfaits et imparfaits est différente (3).

Le théorème IX, 5 (III, 23 B) semble nier l'univocité de l'être (4). Quelques lignes plus loin, la définition de la perception confuse (théor. X, 5, III, 29) ne cadre guère avec celle de *l'Opus Oxoniense.* (5) De même, la notion de la *propositio per se nota* n'est point scotiste. Ce n'est pas parce que le prédicat est inclus dans le sujet (6) qu'une proposition est *per se nota.* Le B. Duns Scot n'accepte pas cette définition et en propose une autre toute différente et autrement précise. M. Belmond l'a déjà démontré avec toute l'autorité et la science qu'on lui reconnait dans tous les milieux (7).

4. S'il est, en outre, un principe que le B. Duns Scot a exprimé et défendu dans tous ses écrits, c'est bien que dans l'ordre des causes ordonnées, il n'y a pas de série infinie et qu'il faut enfin s'arrêter à un Être premier, cause et fin de tout l'ordre contingent. Le maître franciscain en fait *constamment usage dans toute la série de ses œuvres authentiques du début à la fin de sa carrière* (8). Ce principe est une des pièces fonda-

(1) *Primo concipi dicitur quod intellectui adaequatur. Adaequatio intelligitur sic quod sit totum objectum non pars objecti* (III 19 cfr. *Scholion, ibid.* 18).

(2) *Théor.* VII, 5, 6 (III 19) ; *Ox.* I, d. III q. 2, n. 21 (IX, 47 b).

(3) *Théor.* VII, 4 (III 19) ; *Ox.* I, d. VIII, q. 3, n. 27 (IX, 626 B-627) ; *Quod.* XIV, n. 2 (XXVI, 3).

(4) Quant à la difficulté de concilier le *Théor.* IX 4 (III, 23a) cfr. M. du Port, *Annotationes in h. l.* n. 10 (III, 26-7).

(5) *Ox.* I, d. III. q. 2, n. 21 (IX, 48 a).

(6) *Théor.* XI (III, 30) : *quasi dicat in subjecto includi praedicatum, per hanc propositionem esse per se notam.*

(7) *Dieu, existence et cognoscibilité*, l. c. 7-15. — Le théorème XII (III, 31) dans son énoncé général, peut se concilier avec la doctrine de la pluralité des formes, mais, *ut jacet*, il est beaucoup plus apparenté à la doctrine opposée. Au moins, la plume de Duns Scot a d'autres précisions : *non potest eadem materia perfici simul sub duabus* FORMIS ULTIMIS *quae dant materiae esse completum ; R. P. I.* d. V. q. 2, n. 11 (XXII, 135 a).

(8) *De Primo Princ.* cap. III, n. 2 (IV, 751-753) ; *Quaes. in met. Lib. I*, q. VI, n. 9 (VI, 124) n. 17 (129); *Lib* V, q. VIII, n. 2 (VII, 248); *Ox.* I. d. II, q. 2, (XIII, 417) n. 14-16 (418-419); *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 10 (IX 179); *Ox.* IV. d. XLIX, q. 2, n. 19 (XXI, 33-34) ; *R. P.* 1, d. 11, q. 2, n. 4 (XXII, 64-66); R. P. I., d. XXXVI, q. IV, n. 17, XXII, 315; II, d. I, q. I, n. 3, XXII 514 ; *ibid.* q. III, n. 8, XXII 534 ; *Quod.* VII, n. 27, XXV 306, etc.

Digitized by Google

mentales de sa théodicée (1) comme d'ailleurs de toute philosophie spiritualiste : c'est le moyen le plus efficace pour s'élever jusqu'à Dieu *tanquam de medio foecundiori* (2). A son avis, il n'y a que des obstinés à nier cette vérité fondamentale, *forte negaret quis pertinaciter*, et d'ailleurs, il prend soin de réfuter leurs instances. (3) La vérité de cet ordre essentiel qui conclut à un Dieu unique est si manifeste, déclare Duns Scot, que toute intelligence la saisit et que la rejeter est une absurdité (4). Or, que disent à ce sujet les *Théorèmes ?* Au lieu d'être ici en présence d'une vérité incontestable, il ne s'agit plus que d'une proposition dont on ne peut plus établir la valeur devant les objections de celui qui la nie : *probabiliter ostenditur et satis rationabiliter non protervo* (5). Bien plus, en toute rigueur, ce n'est pas un principe qui s'impose ; le théorème XVI écrit simplement : *non potest probari ordinem essentialem esse in efficientibus :* il développe cette négation dans trois autres propositions (Thér. XVI, 1, 2, 3; III 54-5) De même, le théorème XV 1-3 (III 51-52) développe pendant presque deux pages diverses objections contre le principe admis partout par Duns Scot, ne les critique pas, et répète la même conclusion négative. Il est difficile, à moins d'admettre l'identité des contraires, de trouver deux doctrines aussi contradictoirement opposées que celle des *Théorèmes* et de *l'Opus Oxoniense* et des autres écrits du B. Duns Scot. Sur ce point d'une importance capitale, ce prétendu opuscule scotiste est l'antithèse de la philosophie du Docteur Marial, à toutes les périodes de sa carrière, période philosophique avec les *Questions sur la Métaphysique* et le *De Primo Principio*, periode théologique avec les deux *Commentaires*.

5. Il n'y a pas de rapport non plus entre le théor. XXII 8 (III, 103) : *actus naturalis potest subesse imperio voluntatis* et la déclaration claire et positive de Duns Scot dans *l'Opus Oxoniense* : *non video quod aliqua actio naturalis subsit voluntati creatae* (6) etc.

Le théorème XXII-31 (III-119, cf. théorème XXII, 12, ibid,

(1) Belmond, l. c. 37-44, P. Raymond, O. M. C., *Bulletin de Philosophie*, dans les *Etudes Franciscaines*, 1908 XX, 708-710.

(2) De *Prim. Princ.* cap. I. n. I (IV, 712)

(3) *R. P.* I. d. II, q. 2, n. 6 (XXII, 65).

(4) De *Prim. Princ.* cap. III, n. 14 (IV 760).

(5) *Theor.* XIX, 14 (III, 76).

(6) *Ox.* IV. d. XLIV, q. XV n. 5 (XXI, 499). A lire aussi les développements.

Digitized by Google

115) s'énonce dans les termes suivants : *nihil agit in se*. Ce principe s'impose ; autrement comment prouver qu'un être puisse être mû par un autre, par Dieu par exemple ? Or, une fois encore, tout cela contredit la doctrine de Duns Scot dans tous ses écrits authentiques. Dans son grand ouvrage philosophique, il pose en thèse : *primo ostendendum est generaliter quod aliquid potest agere in se* (1) ; il prend soin d'ajouter : *quod est contradictorium illius universalis*. La pensée ne peut pas être plus claire : elle est également constante (2). Il s'élève fortement contre ceux qui refusent d'admettre ses conclusions et qui lui opposent les principes généraux de la Métaphysique et particulièrement l'axiome suivant : *idem non posse esse activum et passivum respectu ejusdem*. Voici ses paroles : *Si etiam illud est principium primum metaphysicum, scilicet nihil idem potest esse in actu virtuali et in potentia ad actum formalem cujus ille virtualis sit principium effectivum, si, inquam, est principium primum metaphysicum, scio quod illud non est in metaphysica Aristotelis scriptum. Si ipsi habeant aliam metaphysicam, quomodo soli isti talem intellectum habuerunt, quod terminos istius principii capere poterant, omnibus aliis non potentibus capere?* etc. (3). En présence de tels passages on peut juger à quel degré les *Théorèmes* sont la négation de la philosophie scotiste la plus radicale que l'on puisse concevoir.

Les *Théorèmes* parlent très longuement de la philosophie de l'action et de la passion (Théor. XXII 1-14 ibid. 101-110). De même Duns Scot dans ses œuvres authentiques. Partout il considère l'action, *ut praedicamentum,* comme une relation qui s'ajoute au sujet soit du dehors soit du dedans : sa philosophie repose entière sur sa théorie générale des relations *extrinsecus advenientes* ou *intrinsecus advenientes*. (4) Cette doctrine, il est inutile de le faire remarquer, est constante (5) et se trouve dans

(1) *In Met.* lib. IX, q. XIV, n. 4 (VII 584B) : *hic sic est procedendum, sicut illa positio tenet universalem negativam et ex hoc concedit quaecumque videntur sequi : ita primo ostendendum est generaliter quod aliquid potest agere in se, quod est contradictorium illius universalis et deinde in speciali in quibus particularis illa habeat veritatem.* — Cette question est une des plus belles de la philosophie de Duns Scot.

(2) *Ox.* I, d. III, q. 7, n. 27. n. 29 (IX, 375B). Cfr. *Ox.* II, d. II, q. 10, n. 13 (XII, 540 ss.), II, d. XXV, q. I, n. 12-14 (XIII, 208-9) etc., *R. P.* II, d. XXV, q. I. n. 10, XXIII 122.

(3) *In Met.* lib. IX, q. XIV, n. 23 (VII 600).

(4) *R. P*, I, d. 27, q. I. n. 15-18 (XXII 325-6) : *actio igitur ut pradicamentum est importans respectum extrinsecus advenientem, dicit comparationem agentis ad passum in quod agit et in quod ducit forma.*

(5) *Ox.* IV, XIII, q. I, n. 5 (XXII 664), n. 9 (ibid, 668) n. 12 (ibid. 675-6), *R. P.* IV, d. XIII, q. I, n. 5-15 (XXIII 186-181) ; cfr. *de Anima*, q. 7, n. 6-10 (III 504-6).

Digitized by Google

tous les écrits du maître franciscain. Les Philosophes scotistes les mieux informés de la doctrine de leur chef, comme Mastrius (1), n'en connaissent pas d'autre. Or les *Théorèmes* ignorent absolument la philosophie de Duns Scot à ce sujet : il n'y est nulle part question de ces *respectus intrinsece* ou *extrinsece advenientes* si caractéristiques du système franciscain : silence inexplicable puisqu'on *ne peut citer de passages ou de textes consacrés à la question sans que reviennent les mêmes doctrines et les mêmes formules* (2).

6. Les théorèmes XIV-XVI (III 38-61), plus encore que les axiomes précédents, sont la contradiction de la théodicée (3) de Duns Scot à toutes les périodes de sa carrière doctorale. Le *Tu vivus vita nobilissima quia intelligens et volens* du *De Primo Principio* (4) résume bien les hautes spéculations du Docteur franciscain sur l'intelligence et la volonté divine et leur activité immanente (5), il se retrouve dans les dernières œuvres du maître des *Quodlibets*. Même les plus belles pages de S. Bonaventure dans ses questions *De Mysterio Trinitatis* ne dépassent pas la vigueur et la puissance philosophique avec lesquelles Duns Scot établit, dans cette œuvre, l'existence du Dieu vivant, de la vie infinie qu'est l'Être Premier : *vita etiam in Deo est actus non attributus sive (aliquid) adveniens, sed omnino intimus et idem essentiae. Ista etiam vita perfecta quae soli Deo convenit, cujusmodi est vita intellectualis, est idem essentialiter*

(1) *Cursus Phil. in Phys.* disp. VII, q. III, n. 15-28, Vol. II 176-179.

(2) On peut aussi faire observer que le *théorème* XXIV 17 (III 166) ne s'accorde guère avec la doctrine de Duns Scot. Sans doute le Docteur Marial dit aussi : *nulla causa secunda causat nisi prima causa causante causatum ejus et hoc prius naturaliter quam ipsa causa proxima causat ; Ox.* I, d. VIII. q. 5. n. 26 (IX 766). Mais il explique ce *prius naturaliter* d'une priorité d'excellence, *prioritate eminentiae. Ox.* I, d. XVIII, q. III, n. 35. (X 98) Les Théorèmes, au contraire (*ibid.* cfr. *Théor.* XIX 24, III 78) semblent admettre un motion reçue dans l'instrument et qui l'applique à l'action ; ce sentiment est étranger à la philosophie de D. S. au moins si on l'entend absolument : *non credo semper causam secundam quae vocatur quandoque instrumentum recipere motionem specialem a causa prima* etc. *Ox.* IV, d. XIII, q. I, n. 37 (XVII 692).

(3) Cet opuscule ne reflète pas la direction de pensée de Duns Scot qui dit que l'esprit s'élève à Dieu, *statim ex creaturis, Ox.* I, d. II, q. II, n. 8, (VIII 408), et qu'il pénètre avant dans le mystère de Dieu, *De Primo Princ.* c. IV, n. 36, (IV 786); *R. P. Prol.* q. III, art. 3, n. 6 (XXII 49); ibid. q. I, n. 2, (XXII 46); *R. P,* II, d. I, q. III, n. 2, (XXII 536).

(4) *De Primo Princ.*, c. IV n. 36, (IV 786 ss).

(5) A lire P. Minges O. F. M., *Der Gottesbegriff des Duns Skotus*, etc. Vienne 1907, 5-26; et le très beau livre de Mr LeDr J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus* Paderborn, 1913, 242 pp.

Digitized by Google

ipsi primae essentiae. (1) Dans une mesure non moindre, le théorème XIV, 2 (III, 38) et tous les axiomes et les corollaires qui en dépendent sont la négation de toute la philosophie et la théologie de Duns Scot. Le maître déduit de la suprême immatérialité de Dieu, l'existence de l'intelligence et de la volonté dans l'Être premier (2); il démontre cette vérité de toutes manières (3), non moins que toutes les autres qui font partie de la pensée chrétienne. Son effort dialectique a précisément suscité l'admiration; Ange Rocca de Camerino, O. S. A., dans sa *Préface* au Commentaire de Gilles de Rome dit sans hésiter : *communi calculo Scotum excelluisse in Commentario ad Primum Sententiarum.* (4) C'est aussi le sentiment de Cavelle (5), de Maurice du Port (6), du célèbre professeur de Tubingue, Paul Scriptor (7) et d'Etienne Brulefer. (8) Par suite, comment attribuer au B. Duns Scot l'étrange opuscule des *Théorèmes*? Pour y parvenir, il faut oublier que son effort philosophique tend précisément, en vertu de son génie, à établir sur des arguments irréductibles le fondement rationnel de la théodicée spiritualiste et à multiplier les *probatur* et les *confirmatur,* comme il est facile de le constater à la lecture de n'importe laquelle de ses œuvres authentiques et à toutes les pages; il faut sacrifier l'opuscule du *De Primo Principio*, les deux *Commentaires* d'Oxford et de Paris sur le *Premier Livre des Sentences*, et maintes pages des *Questions sur la Métaphysique* et des *Quodlibets.* Il n'y a

(1) *Quod. l.* I, n. 10-14 (XXIV 19-22), *R. P.* I, d. XXV, q. I n. 29 (XXII, 423 ss.). Pour Duns Scot, c'est une vérité indubitable enseignée même par Aristote : *Intellectio ut intellectio est propria operatio naturae viventis vita intellectuali. Et si proterviendo negetur hoc in Deo, Philosophus videtur specialiter hoc concedere de ipso; Quod. l.*, I, c. (22); *Quod. l.*VI, n. 14 XXV 251.

(2) Klein, l. c. 1-3; *R. P.* I, d. X, q. I. n. 8 (XXII 179) *R. P. Prol.* q. I, n. 43 (XXII 29).

(3) *De Primo Princ.* c. IV, n. 5 (IV 765-766), n. 10-12 (769-770); *Ox.* I, d. II, q. 2, n. 20 (VIII 443-44); *De Primo Princ.* c. IV n. 36, IV 786; R. P. I, d. XXXV, q. I, n. 4 XXII 419. cfr. Klein, l. c.; Belmond, l. c. 142-202.

(4) Bonaventure, *Opera omnia,* Quarrachi, Vol. I, *Prolog.* LXII.

(5) *In Theor. Scholion* (III 39 a) : *quibus locis haec demonstrare satagit rationibus omnium quotquot hactenus adinventae sunt efficacissimis.*

(6) *Praefatio ad tractat. de Primo Principio,* (IV 734).

(7) *Prol. in I Sent : inter quos, salva pace omnium, unum aliis pluribus praestantiorem Joannem Duns natione Scotum intueor, qui praedicta omnia tam clare, tam luculenter, tam subtiliter enodavit ut merito omnibus admirandus, omnibus venerandus et omnibus sit studio et caritate amplectendus etc;* ap. Wadding, *Annales Ord. Min. ad.* an. 1308, n LXIII (VI 134).

(8) *Rationes enim Scoti sunt magis probabiles quam quaecumque aliae;* cfr. *Reportata S. Bonaventura* Lib. I, dist. II, q. 4 : *utrum in divinis sit ponere in Trinitatem, in Resol.*, Bale 1501.

Digitized by Google

pas d'autres alternatives ; le oui et le non, le *probatur* et le *non potest probari*, ne se concilient que dans la philosophie hégelienne.

Pour lever la difficulté, il ne sert de rien de recourir aux diverses explications que l'on a proposées depuis Maurice du Port. Les scotistes du XVIe siècle qui ont accepté sans examen (1) l'authenticité des *Théorèmes* — les meilleurs comme Mastrius n'en parlent pas toutefois, — ont vu l'énorme difficulté de concilier ces textes divers. Ils ont avoué qu'à prendre les termes dans leur sens naturel, les théorèmes sont la négation du scotisme : *contradiceret sibi ipsi in Quod. 7 et in Sententiis plerumque*, (2) dit précisément Maurice du Port. Aussi ont-ils proposé divers moyens de concilier ces antinomies profondes. Mais à la rigueur — malgré toute la vénération à laquelle ont droit ces grands noms de l'Ecole Franciscaine — il est permis de dire que leurs solutions ne sont pas heureuses et ne s'imposent point. Toutes, en effet, quelles que soient leurs formes (3), *ne reposent sur aucun texte formel :* ce sont, tout au plus, des suppositions. De plus, les considérations sur lesquelles elles s'appuient ne sont pas fondées. Maurice du Port se trompe, lorsqu'il affirme que l'argumentation du *De Primo Principio* et de *l'Opus Oxoniense* suppose la connaissance de Dieu *ex fide,* ne procède pas de principes nécessaires et n'entend point conclure à la preuve pleinement démonstrative (4). Le B. Duns Scot déclare, en effet, nettement son intention de procéder, par la seule voie rationnelle, sans appel à l'autorité, et cela dès les premières lignes du *De Primo Principio : adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse quod Tu es,* POSSIT PERTINGERE RATIO NOSTRA NATURALIS, *ab ente quod de te praedicasti inchoando* (5). Même si le Docteur Marial

(1) Déodat de Basly, l. c. 4-8.

(2) *Annot. in theor. XIV* n. 8 (III 43).

(3) Maurice du Port, l. c. cfr. Bertoni, l. c. 423 ; Belmond, l. c. 52.

(4) *L. c. : adverte quod loquitur Doctor hic, ut infra se declarat de ratione mere naturali, naturaliter acquisita pro statu viae post lapsum, maxime non praesupponendo fidem et de probatione simpliciter necssaria et demonstrativa. Non obstat his ea quae habet in tractatu « de primo principio » quia illa disputatio totalis praesupponit fidem, vel saltem non procedit a priori et ex simpliciter necessariis*, etc.

(5) Cap. I, n. (IV 712). Il ajoute : *quamvis autem entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen* DE ORDINE ESSENTIALI, TANQUAM DE MEDIO FOECUNDIORI *primo prosequar* etc. Ce point de départ est exclusivement philosophique. — Cfr. cap. III, n. I, (751) : *Domine Deus noster... doce servum tuum, te esse primum efficiens ac primum eminens, finemque ultimum,* OSTENDERE RATIONE *quod certissima fide tenet* ; — cap. III. n. 14 (760).

Digitized by Google

ne l'eut pas affirmé, les deux premiers chapitres de l'opuscule où sont alignés tous les grands principes de la Métaphysique scolastique qui sont à la base de la démonstration de l'existence de Dieu et de ses perfections, le disent avec la suprême évidence (1). De même aussi, ils proclament que l'argumentation de Duns Scot procède *ex simpliciter necessariis*. Les principes philosophiques qui y sont utilisés sont communs à toute la Métaphysique et à la Théodicée médiévales, puisqu'il s'agit du principe de causalité, de la nécessité d'expliquer l'imparfait par le parfait, le contingent par l'absolu, et de l'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes. Par suite, *si la démonstration du Docteur Marial n'a pas ici une valeur pleinement démonstrative, il n'y a plus de système de preuves, qui conclue nécessairement à Dieu ni chez S. Anselme ni chez S. Bonaventure ou S. Thomas d'Aquin*. Il importe aussi de remarquer que lorsque tel ou tel argument n'a pas toute la rigueur exigée, le B. Duns Scot le déclare (2), ou bien il le colore, qu'il s'agisse de S. Anselme comme d'Aristote (3), pour leur donner toute l'efficacité possible. Ce souci est bien dans l'esprit du Docteur Subtil, qui n'a pas coutume de se contenter de demi-arguments et qui *seul, parmi les grands penseurs du Moyen-Age franciscain*, avant de commencer sa démonstration de l'existence de Dieu, a examiné les principes métaphysiques sur lesquels elle s'appuie et a éprouvé leur valeur.

Ces mêmes remarques à l'adresse de Maurice du Port valent absolument s'il s'agit de *l'Opus Oxoniense* et des *Reportata* : le texte de ces écrits, en effet, est à peu près identique ; les mêmes arguments sont répétés. Duns Scot ne se réclame que de la raison métaphysique la plus élevée (4). Si on lui objecte que son argumentation n'a pas les conditions d'une véritable démonstration, parce qu'elle procède *ex contingentibus*, il a prévu la difficulté et la résout en faisant remarquer que tel n'est pas le cas, si on fait attention à la manière dont il l'a posée : SIC PROCEDENDO, EST EX NECESSARIIS (5). Dans le texte parallèle des *Reportata*, le B. Duns Scot est aussi explicite. Citons ces

(1) Cap. I et 2 (IV 712-736).

(2) *De Primo Princ.*, cap. III, n. 12 (IV 759).

(3) Cap. IV, n. 24-5 (778,) ; cap. IV, n. 26-8 (779-781) ; cap. IV, n. 31 (783); cap. IV, n, 35 (785).

(4) *Ox.* I, d. II, q. 2. n. 34 (VIII 483) etc.

(5) *Ox.* I, d. II, q. 2, n. 15 (VIII 419) : *ad secundam instantiam etc.* Il s'agit dans ce passage de la valeur de la preuve fondée sur le principe de causalité : de même dans le *De Primo Principio*, c. III, n. 1, IV, 751b : *sunt necessariae* etc.

Digitized by Google

quelques lignes : *possibile aliquid produci, igitur possibile est aliquid esse productivum et causativum ejus ; ex quo sequitur quod est aliquid productivum primum. Consequentia probatur : quidquid potest esse, sibi non repugnat esse ab alio ;* EST PROBATIO NECESSARIA, *quia si potest esse et non ab alio, igitur necessario est* (1). La même déclaration, claire et décisive, revient lorsque le Docteur Marial aborde le problème des processions divines. Non seulement — en sens opposé aux théorèmes XIV 4-7 (39) — il établit longuement leur existence et leur nombre (2) et réfute vivement au nom de la raison et des Pères précisément ce que le théorème XIV, II (40) objecte contre la doctrine catholique en raison de certains textes d'Aristote ou d'Averroès (3), mais il tient à affirmer la pleine valeur de ses raisons ; sans prétendre démontrer rationnellement le mystère de la Sainte Trinité, il écrit : *dico quod ista conclusio : in divinis non possunt esse plures productiones ejusdem rationis non sola fide tenetur, sed etiam* RATIONE NECESSARIA OSTENDITUR etc. (4)

Ces textes et ces observations excluent positivement les explications adventices de Maurice du Port ou celles qui s'y rapportent. Par suite, ce qu'il a constaté et voulu éviter s'impose sans difficulté ; l'abîme reste creusé entre les *non potest probari* du Théorème XIV I-14 (39-40 ss) et les *est probatio necessaria, ratione necessaria ostenditur, est ex necessariis*, qui sont la traduction positive et claire des efforts spéculatifs du B. Duns Scot dans tous ses ouvrages authentiques. L'entière et totale vérité est bien dans les paroles du célèbre Franciscain : *contradicit sibi ipsi in Quod. 7 et in Sententiis plerumque.*

Ce ne sont pas d'ailleurs les dernières et suprêmes contradictions. La gloire du B. Duns Scot est d'avoir enseigné l'Immaculée-Conception et de l'avoir fait triompher. Le théorème XIV, 27 (42) s'en tient à l'opinion négative : *sicut dicitur quod B. Virgo contraxit, tamen postea mundata fuit.* De même, le Docteur Franciscain enseigne que le décret de l'Incarnation est indépendant de celui de la Rédemption, *etsi nullus cecidisset.* Le théorème XIV 26, 28 (42) soutient la thèse opposée : *non videtur aliqua causa Incarnationis nisi redemptio.*

Ces quelques lignes suffisent. Les conclusions qui s'en dégagent

(1) *R. P.* I, d. II, q. 2, n. 7 (XXII 66).
(2) *Ox.* I, d. 2, q. VII, n. 3 (VIII 510-514) n. 6 (519), n. 18 (560) n. 34 (580) etc.
(3) *Ibid.* n. 27 (566-567).
(4) *Quod.* II n. 16 (XXV 87 ss.).— cfr. *Quod.* XIV n. 5 (XXVI 8) ; cfr. H. CAVELLE *In Theor.* Scholion (III, 40).

Digitized by Google

sont les suivantes. Les *Théorèmes* sont la négation de la philosophie et de la théologie du B. Duns Scot. *D'après la critique interne et c'est ma conclusion très ferme — l'auteur de cet opuscule n'est pas le Docteur Marial*; loin d'être un résumé très ferme de la doctrine scotiste, l'ouvrage en est la contradiction de la première à la dernière ligne. (1)

De toutes manières M. Landry a donc étayé sa thèse en plein vide. Dans les conclusions qui résument son livre, il n'a pas donné aux œuvres authentiques du B. Duns Scot le rôle primordial qui leur revenait selon les exigences de la méthode positive et critique. Il a sacrifié le *De Primo Principio* qui ruine toutes les affirmations les plus outrageantes de son livre. Il est allé demander la pensée du Docteur Marial à trois opuscules apocryphes, sans même se douter de leur inauthenticité et sans

(1) A titre de renseignements, j'ajoute encore : Le *théor.* IX 3 (23) ne s'énonce pas dans les termes coutûmiers à Duns Scot. Lui n'oublie pas de mentionner l'univocité et s'exprime ainsi : *dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus; Ox.* I, *d.* III, *q.* III, *n. 6,* IX, 102, *n. 8,* 108 ; *n. 12* (110); *Ox.* I. *d.* VIII, *q.* III, *n. 14,* IX 592 ; *De anima, q.* XXI *n. 2,* III 617 2). Le *théor. IX 3* (23) fait aussi saisir toute la distance qu'il y a entre Duns Scot et l'auteur des *théorèmes.* Le maître franciscain a traité en effet le même sujet dans sa *Métaphysique,* VII *Met. q.* XVII, VII 449-452. C'est précisément à cet écrit et non à d'autres qu'il renvoie, *Ox.* IV, *d.* XI, *q. III, n. 47,* XVII 430. La clarté d'exposition et la pofondeur doctrinale de Duns Scot forment un vif contraste avec les développements à peu près inintelligibles des *théorèmes.* On y saisit aussi la continuité doctrinale du Docteur Marial. cfr. aussi *Ox.* I, *d.* III, *q.* III, *n. 16,* IX 127, *Ox.* II *d.* III, *q.* VI, *n. 12,* XII 134. — 3) Le *théor.* XIV 7 (39) ignore les précisions de Duns Scot sur le même sujet, *Quod.* VIII, *n. 16-17,* XXV 354 ; *Ox.* II, *d.* I, *q.* I, *n. 2,* XI, 7 et *n. 22,* XI 44. — 4) Le *théor.* XIX *13* (76) pourrait s'être inspiré de Duns Scot, V *Met. q.* IV, *n. 5,* VII 206 ; *Ox.* I, *d.* VIII, *q.* V, *n. 26,* IX 765. Pourtant le Docteur Marial donne une autre explication de la contingence : *quaelibet causa dependet a causa prima quae contingenter causat.* — 5) Le *théor.* XXIII *13* (124) est consacré à la notion de la *perfectio simpliciter :* or Duns Scot a traité fréquemment de la question. Il l'a définit: *ipsa est melior in quolibet quam non ipsa, hoc est, quam quodlibet incompossibile sibi sicut exponitur dictum Anselmi. Quod.* V, *n. 8,* XXV, 211. Telle est bien l'explication et la *terminologie* consacrées du Docteur Marial. *Ox.* I, *d.* II. *q.* VII, *n. 39,* VIII, 588a ; *Ox.* I, *d.* VIII, *q.* I *n. 6-7,* IX, 566-570 ; *Rep. Par.* I. *d.* II, *q.* VIII. *n. 4,* XXII, 90 ; *De Primo Princ. c.* IV, *n. 3,* IV, 764-765 ; cfr. VII *Met q.* I, *n. 5,* VII; 487 qui s'en remet au *De Primo Principio.* Ces nuances sont inconnues aux *Théorèmes.* — 6) Que l'on compare aussi, *Théor.* XX. *16* et VII. *Met. q.* XV, *n. 3,* VII. 521-522 ; *theor.* XIV, *28* (42) et *Ox.* III, *d.* XIII, *q.* IV, *n. 9,* XIV, 463 et *R. P.* III, *d.* XII, *q.* I. *n. 8,* XXIII, 329 où il est dit que non pas précisément la grâce mais la vision béatifique est la raison prochaine de l'impeccabilité du Christ ; *théor.* XXIII, *q.* (123) et *R. P.* II, *d.* XXXIV, *q.* I, *n. 3* XXIII, 170 ; *théo.* XIX, *10, (75)* et *Ox,* I, *d.* III, *q.* VII, *n. 29,* IX, 376B, *Ox.* II. *d.* XXV, *q.* I, *n. 16-17,* XIII, 210B, *R. P.* II, *d.* XXV, *q.* I, *n. 14,* XXIII, 124 ; *théor.* VI. (14) et II, *Met. q.* VI, *n. 2,* VII, 138a, *R. P.* III, *d.* XIV, *q.* III, *n. 25,* XXIII 353. Dans tous ces passages il ressort encore que l'auteur des *théorèmes* n'est pas Duns Scot.

Digitized by Google

s'apercevoir qu'ils étaient la négation de la doctrine authentique du Docteur Franciscain. Il n'aurait qu'à refaire son livre si le progrès des études médiévales, l'honneur de la science française et la mémoire du B. Duns Scot ne lui conseillaient de mettre sa plume à l'écart pour toujours.

III. — Une autre condition du travail scientifique n'est pas plus respectée par M. Landry, je veux dire, la connaissance de la littérature de son sujet. L'auteur ignore totalement les œuvres des disciples du B. Duns Scot. Il regarde d'ailleurs de très haut ces philosophes de l'Ecole Franciscaine : « la pensée profonde de Duns Scot, dit-il, ce ne sont pas ses scholiastes qui l'ont développée ; ces malheureux ont commenté Scot *usque ad nauseam* et à leurs œuvres, plus qu'à celles du Docteur Subtil, doit s'appliquer le mot de Rabelais : barbouillamenta Scoti » (350). Vraiment, il fallait que M. Landry fut bien à court de textes et de témoins pour recourir à la plate facétie et à l'autorité du gastronomique Pantagruel. Est-ce pour cette trouvaille et cet effort de pensée que les lauriers du doctorat ont couronné sa thèse ? Je ne sais, mais du moins il est certain que les jugements si graves de M. Landry n'impressionneront personne. Les ouvrages philosophiques de Mastrius, Jean Ponce, Boyvin, Frassen ont toujours été appréciés ; Philippe Faber était très écouté à l'Université de Padoue et l'ont sait que Possevin S.J., l'a recommandé. (1) Les écrits de Pierre Tataret furent étudiés à l'Université de Wittemberg, comme ceux de Nicolas d'Orbelles à Angers. M. Landry aurait beaucoup mieux fait de les étudier que de citer, parfois avec des éloges d'exactitude, Renan, Hauréau, Pluzanski, Secretan et Renouvier. Il est, en effet, du bon sens le plus élémentaire d'aller demander l'interprétation d'un système philosophique, celui du B. Duns Scot comme celui de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin, à ceux qui en ont fait une étude séculaire, et non à des auteurs qui ignorent le premier mot de la philosophie franciscaine et dont les récentes études de

(1) *Apparatus Sacer,* Venise 1606. Vol. II, 171-2 :*quod superest, admonitos velim, pro meo captu, candidatos sive Philosophiae sive Theologiae, ut, quoniam tanti viri qualis sine dubio fuit Joannes Scotus plerique interpretes non omnino ejus mentem asecuti sunt, dispiciant quinam imprimis sint versandi. Et quoniam antequam ad Theologiam accesserint, solida sunt in Philosophia fundamenta jacienda, curent ut haec a Scoto recte intelligant. Quam ad rem, multum conferet ut prae manibus habeant Philosophiam naturalem ipsius ex IV Libris Sent et Quodlibetis collectam a Philippo Fabro.* Sur cet auteur franciscain, cfr. HURTER, *Nomenclator Litter.* 2 III 643-644.

Digitized by Google

Minges, Klein et Belmond ont relevé les bévues et les ignorances sans nombre. Le savant véritable a conscience de ses limitations ; il craint toujours de ne pas s'entourer assez de lumières et il n'a pas le geste de mépris de M. Landry, son attitude outrecuidante à l'endroit de six siècles de pensée. D'ailleurs, M. Landry non seulement ignore et méprise la tradition philosophique franciscaine du passé : mais il ne connaît rien, en définitive, de tout ce qui a été écrit sur Duns Scot depuis vingt ans. S'il cite les deux études du P. Minges sur le prétendu indéterminisme et réalisme du Docteur Franciscain, ce n'est pas de manière à laisser entendre qu'il les a consultées personnellement. Tout le reste — à l'exception de quelques lignes du P. Raymond, O.M.C.,— est passsé sous silence : les autres études du P. Minges O. F. M., les articles de M. le Dr Klein et son bel ouvrage, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus,* les nombreux et brillants travaux de M. Séraphin Belmond, ainsi que les remarquables articles du R. P. Klug, O. M. Cap. Si M. Landry avait voulu se documenter, il aurait trouvé à peu près toutes les indications dans le travail bibliographique du R. P. Minges, *Die skotistische Literatur des XX Jahrunderts* (1) ; mais il a préféré le jugement de Rabelais. Libre à lui : mais ce procédé, comme tous les autres qu'il a employés, discrédite son ouvrage dans les milieux sérieux et scientifiques. Il lui a valu surtout de déformer constamment la pensée philosophique du B. Duns Scot.

(A suivre)

FR. EPHREM LONGPRÉ O. F. M.
Collège St-Bonaventure, Quaracchi.

(1) Particulièrement le 2e article, dans les *Franziskanische Studien*, Münster 1917, 4 Jhrg, Heft 2, 177-186, 191, 193, 196.

Digitized by Google

LE MOTIF DE L'INCARNATION
ET LE DICTIONNAIRE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Il vient de paraître, dans le Dictionnaire de la Théologie catholique, un article détaillé sur l'Incarnation (55e fascicule, col. 1445-1539). C'est une évolution manifeste dans la manière d'exposer la question ; nous parlons plus spécialement de la partie discutée entre théologiens : Le Motif de l'Incarnation. Il forme la matière du § V (col. 1482-1507) sous le titre de : « Cause finale de l'Incarnation ».

L'auteur, M. l'abbé Michel, professeur de théologie à l'Université de Lille, a fait œuvre de recenseur loyal. Thomiste, il n'a pu cacher ses préférences ; mais, au moins, s'est-il fait un devoir de ne pas passer sous silence les autorités scripturaires et patristiques produites par les scotistes. Ce ne peut être sans mérite ; car il lui a fallu briser avec les errements des auteurs de manuels du XIXe siècle et faire violence à ses préjugés d'éducation pour nous donner une exposition objective de la discussion. Nous sommes heureux de le reconnaître.

Dirons-nous cependant que toute sa recension nous paraît objective ? Ce serait la perfection et la perfection est difficile en ce monde. Il nous semble qu'elle présente une lacune. Là où il s'agit de concilier certaines propositions thomistes que *l'on prétend inconciliables,* l'auteur ne fait pas état des objections qui sont faites et qu'il ne peut ignorer. Mais peut-être m'avancé-je trop en disant qu'il n'a pas été tenu compte des objections : il peut se faire que l'auteur ait cru donner la solution des difficultés par une nouvelle exposition des réponses thomistes. En tout cas, si M. Michel s'est contenté de faire œuvre de recenseur en alignant les diverses conciliations proposées par les thomistes, jusqu'à ce jour, il ne trouvera pas étrange qu'on fasse remarquer

Digitized by Google

son silence au sujet des objections faites par les scotistes; il doit s'attendre à ce qu'on les lui rappelle. Si, au contraire, il croit avoir donné la solution des difficultés par une nouvelle manière de présenter les arguments thomistes, il ne s'étonnera pas de voir qu'on discute son système.

Je voudrais donc étudier tout particulièrement cette question de la conciliation des diverses propositions thomistes. Mais une étude, qui se bornerait à une discussion plutôt philosophique, ne paraîtrait-elle pas un peu aride à un grand nombre de lecteurs des *Etudes Franciscaines ?*

Il me semble que l'historique de cette question pourra les intéresser, en même temps qu'il leur facilitera l'intelligence des difficultés qu'il s'agit d'élucider.

Voici donc les différents points sur lesquels je me propose d'attirer leur attention : 1° Exposé de la question. — 2° Sentiment des auteurs du XIIIe siècle. — 3° Y avait-il déjà une opinion traditionnelle ? — 4° Comment les auteurs des manuels de théologie exposaient-ils la question au XIXe siècle ? — 5° Comment M. Michel essaie-t-il de concilier les diverses affirmations de S. Thomas ?

ARTICLE Ier. — EXPOSÉ DE LA QUESTION

Pourquoi l'Incarnation ? A-t-elle été voulue par Dieu pour racheter l'homme, si bien qu'elle n'aurait pas eu lieu sans le péché; ou bien, a-t-elle eu lieu pour une raison indépendante de la Rédemption ? C'est la question que l'on se pose lorsque l'on se demande quel est le motif de l'Incarnation.

Le Christ est-il la raison d'être de la création ou bien la réparation du péché est-elle sa raison d'être à lui ?

Lui devons-nous la création ?

Est-il source de la grâce qui a orné l'âme d'Adam innocent ?

Quels sont ses rapports avec les anges ?

Ceux-ci, comme les hommes, doivent-ils au Christ et leur création et leur surnaturalisation, avec la gloire qui a couronné la fidélité des bons ?

L'histoire relate, parmi les événements les plus formidables, l'écroulement de l'empire romain sous les coups des barbares, amenant la transformation de la société. Mais, voyez le bouleversement qu'introduit dans la manière d'envisager l'univers, la réponse diverse que l'on peut donner à cette question : *Pourquoi l'Incarnation ?*

Digitized by Google

Quelle révolution dans l'astronomie, lorsqu'il fallut renoncer au système reçu, du soleil tournant autour de la terre. La conséquence est autrement profonde, parce que surnaturelle, suivant la réponse que l'on donne à cette question : Est-ce le Soleil de Justice qui tourne autour du péché de l'homme à réparer? Ou bien : Est-ce la création entière, hommes et anges, qui tourne autour du Soleil de Justice? Puisse apparaître au plus tôt le Copernic de cette révolution !

Cette question est donc de nature à intéresser les lecteurs des *Etudes*.

Quand est-ce qu'elle est venue en discussion? — Si l'on consulte les manuels de théologie du XIXe siècle, on se trouve en face de deux opinions : S. Thomas (1) et les thomistes d'un côté; le B. Scot et les scotistes de l'autre. Et on doit penser que S. Thomas était le canal de l'enseignement traditionnel et que le B. Scot est venu, un peu plus tard, jeter le trouble dans l'enseignement et passionner les esprits.

D'autre part, on trouvait qu'il n'y avait pas à revenir sur les conclusions de S. Thomas; c'était ce que nous disaient récemment encore les *Etudes* des RR. PP. Jésuites : « S. Thomas d'Aquin, sur ce point (du motif de l'Incarnation) comme sur tant d'autres, a vraiment posé les colonnes d'Hercule de la doctrine. » (R. P. d'Alès, S. J. — Mai 1922).

Mais S. Thomas était-il l'écho de la tradition? On dirait que, sur ce point, il perce quelque inquiétude; on sent le besoin d'affirmer que, avant S. Thomas et S. Bonaventure, il n'y avait pas d'*opinion traditionnelle* sur cette question. (Dict. de théol. cat. col. 1501.)

ARTICLE II. — SENTIMENT DES PRINCIPAUX AUTEURS DU XIIIe SIÈCLE

Le B. Alexandre de Halès (2). — Le B. Albert. Le Grand. — Robert Grosse-tête, Évêque de Lincoln. — S. Bonaventure, Docteur. — S. Thomas, Docteur. — Le Cardinal d'Aquasparta. — Egide de Rome.

§ 1. *Le B. Alexandre de Halès.* — Il était docteur en Sorbonne, lorsqu'il entra dans l'ordre des Frères-Mineurs, en 1230-1231 : il eut pour élève S. Bonaventure et mourut, le 15 août

(1) S. Bonaventure était cité parfois comme étant du même sentiment que S. Thomas.

(2) Certains documents donnent le titre de Bienheureux à Alexandre de Halès. Celui-ci mourut, en effet, en odeur de sainteté, comme nous le voyons par une

Digitized by Google

1245. Ses contemporains lui donnèrent le titre de « Doctor irrefragabilis ».

Dans une bulle de 1256, le Pape Alexandre IV décerna les plus grands éloges à la somme de théologie du Docteur franciscain. On y trouve, disait-il en substance, lumières pour progresser dans la connaissance de la loi divine, en même temps que arguments invincibles pour discuter et écraser l'erreur (1).

Alexandre a-t-il donné son sentiment sur la question du motif de l'Incarnation ! Il y en a qui disent — et M. l'abbé Michel est de ce nombre — que, n'ayant traité que de la convenance de l'Incarnation, il ne nous a pas donné son sentiment sur le motif lui même (2).

Comment l'admettre, si, après avoir proposé les raisons de l'Incarnation tirées de la nature de Dieu et de la béatitude à laquelle nous sommes appelés, raisons qui urgent aussi bien dans l'état d'innocence que dans l'état de chute, il ne tire pas, comme d'autres, une conclusion contraire aux principes qu'il admet, à cause de quelques autorités que l'on cite ? — Bien plus, en fait d'autorités, il ne cite que celles qui disent que l'Incarnation ne dépend pas du péché.

lettre de Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry. Ecrivant à Olivier, évêque de Lincoln, il s'en rapporte à la doctrine plus sûre de « Sanctæ memoriae fr. Alexandri ac fr. Bonaventuræ » 1er Juin 1285 (*Cart. Univ. Paris.* — DENIFLE, tome 1, p. 634). Denis le Chartreux lui donne le nom de Alexandre-le-grand. Son culte a subsisté jusqu'à la révolution. (Voix de N. D. de Chartres 1885, citée par la *Revue Franciscaine*, Octobre 1885).

(1) Idem siquidem frater (Alexander).. Deo plenus.. studia sua publicis utilitatibus commodavit... et super quœstionibus theologicis utiliorem utique quam prolixam molitus est *Summam* profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam, in qua sententiarum irrefragabilium ordinatè sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosè pervicaciam falsitatis. (DENIFLE, *Cart. Univ. Paris*, t. 1, p. 328).

(2) C'est le sentiment des Éditeurs des Œuvres de S. Bonaventure. (Quaracchi, III Hist. 1, a 2, q 1).

Voici comment Alexandre de Halès pose la question : « Consequens est quaerere de convenientia Incarnationis si non natura lapsa per peccatum, utrum, silicet, esset ratio vel convenientia ad Incarnationem. Et ostenditur sic. » La première raison est celle qu'apportera S. Thomas quelques années plus tard : « Dixit Dionysius : Bonum et diffusivum sui esse, sicut nos dicimus quod in divinis Pater diffundit suam bonitatem in Filium per generationem et ab utroque est diffusio in Spiritum Sanctum, scilicet, per processionem ; et haec diffusio est in Trinitate et haec est summa diffusio, creatura non existente. Ergo si summum bonum, existente creatura, non se diffundit in creaturam, adhuc erit cogitare majorem diffusionem, quam diffusionem ejus. Si ergo ejus debet esse summa diffusio quia est summum bonum, convenientiùs quod se diffundat in creaturam, sed haec diffusio non potest intelligi summa nisi ipse uniatur creaturae ; ergo convenit quod Deus uniatur creaturae... Ergo posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum bonum.

Digitized by Google

Pour lui, dans ces conditions, la *convenance* de l'Incarnation, c'est bien le motif de l'Incarnation. Nous pouvons le dire d'autant plus que ses conclusions, débordant la convenance, l'affirment sans restriction : « supposé donc que l'homme n'eût pas péché, le souverain bien se serait uni à lui.

» Puisque l'homme tout entier doit trouver sa béatitude en Dieu, il faut que Dieu devienne sensible en prenant un corps. »

Voici les deux grandes raisons que le Docteur *irréfragable* fait valoir :

1° Il est de la nature du bien de se communiquer ; donc de la nature du souverain Bien de se communiquer souverainement, ce qui a lieu dans la Trinité.

Supposé l'existence de la créature, il convient que le souverain Bien se communique à elle souverainement, ce qui ne peut se faire que par l'Incarnation... « *Ergo posito quod ipsa (creatura) non esset lapsa, adhuc uniretur ei summum bonum.* » (*Sum. theol.*, Pars. III, q. 3, memb. 13).

2° Il ne saurait y avoir de béatitude qu'en Dieu ; la créature raisonnable tout entière est capable de béatitude. Or, il y a en elle deux sources de connaissance et de jouissance : les sens et l'intelligence; il faut donc qu'elle trouve en Dieu la béatitude pour les sens et pour l'intelligence, ce qui demande un Dieu corporel et sensible. « *Si ergo totus homo debet beatificari in Deo (il l'a affirmé) oportet Deum esse corporalem et sensibilem* ». *(Ibid.)*

Il ne saurait donc y avoir de doute sur sa pensée et c'est ainsi qu'il a été compris, dès le commencement. Gérard Odon, dans son commentaire sur le 3e Livre des sentences, s'appuie sur la Somme du B. Alexandre de Halès, et se prononce formellement en faveur de la Primauté du Christ.

§ 2. *Le B. Albert-le-Grand* (1205-1282). Le savant dominicain a été le maître de S. Thomas. Il a traité du motif de l'Incarnation sous la rubrique : « *Utrum si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset.* (In III D. XX, a. 4).

Voici comment il répond à la question :

« In hâc quæstione solutio incerta est; sed quantum possum opinari, credo, quod Filius Dei factus fuisset homo etiamsi nunquam fuisset peccatum,... tamen nihil de hoc asserendo dico, sed credo hoc, quod dixi *magis concordare pietati fidei.*

Il ne faut pas oublier que les scolastiques entendent par *piété* ou *piété de la foi,* les témoignages de l'Ecriture et des Pères.

Digitized by Google

Le B. Albert se montre plus affirmatif en traitant de la *capitation* du Christ.

Comme l'âme, dit-il, s'assimile les membres en leur communiquant une vertu sensible qui les pénètre, ainsi le Christ est la tête des bienheureux et de ceux qui sont en état de grâce, parce qu'il leur communique une vie semblable à la sienne par les dons qui perfectionnent l'intelligence et la volonté.

Or, que les « Bienheureux » dont parle l'auteur renferment les anges, nous le voyons par la distinction qu'il établit entre les hommes et les anges, lorsqu'il ajoute que le Christ n'est tête que des hommes, si l'on considère la conformité de nature entre la tête et les membres (1).

§ 3. *Robert (Grosse tête), Evêque de Lincoln* († 1253). — Cet auteur, très célèbre de son vivant, était un défenseur décidé de la Primauté du Christ, c'est-à-dire de l'opinion qui soutient que l'Incarnation ne dépend pas du péché d'Adam.

Grâce à Fr. Pierre de Candie, F. M. (Alexandre V), qui le combat du reste, nous avons le texte du vénérable auteur (2).

C'est dans le traité *De cessatione legalium* qu'il donne ses seize preuves en faveur de la Primauté. Nous nous contenterons d'en indiquer les principales :

Il commence par l'argument de S. Denis que nous avons trouvé dans Alexandre de Halès et que S. Jean Damascène avait mis en valeur :

1° Le bien cherche à se répandre. Il est de la nature du souverain Bien de se répandre souverainement ; et c'est la capacité de la créature qui fait la mesure de cette communication souveraine. Or, ce n'est pas la déchéance et la ruine qui augmentent la capacité de la créature ; donc, l'homme conservant sa justice originelle aurait eu plus d'aptitude à l'union divine que l'homme déchu. Donc, le souverain Bien qui, par nature, cherche à se communiquer suivant la capacité de la créature, se serait incarné, lors même que l'homme n'eût pas péché.

(1) « III, D. XII, a. r. : Caput habet tria in comparatione ad corpus :... secundum autem est id quod anima formaliter influit membris assimilando ea sibi in virtute sensitiva influxa, quae quasi formaliter adhaeret membris. Tertium autem est conformitas naturae cum membris. Et sic tripliciter considerari potest caput spiritale, quod est Christus... Si autem consideretur ut est principium effectivum et assimilans sibi per aliquod, quod influit, quod est ut forma, sic est caput Beatorum et existentium in gratia... si autem tertio modo, tunc est caput hominum tantum.

(2) Ce texte manuscrit se trouve à Paris à la Bibliothèque nationale. — Nouvelles acquisitions, mss lat. 1467, et à la bibliothèque municipale de Bordeaux. Il a été reproduit dans *Christus* Α *et* Ω. Desclée, R. de Metz, 41, Lille.

Digitized by Google

2° Supposons que l'homme fût resté fidèle; le monde, aurait été aussi parfait ou moins parfait que notre monde. S'il avait dû être aussi parfait c'est que le Verbe se serait incarné, puisque c'est l'Homme-Dieu qui fait la perfection de notre monde. — D'autre part, comment admettre que le monde de l'homme, resté fidèle à Dieu, eut été moins parfait? Il faudrait dire que l'homme, par sa fidélité, se serait privé du plus grand bien de la création.

3° Même à l'état d'innocence, l'Eglise n'aurait pû rester sans tête. Or, l'humanité prise par le Verbe, est la nature la plus apte à remplir la fonction de tête de l'Eglise, qui embrasse les anges et les hommes ; donc, l'Incarnation aurait eu lieu sans le péché de l'homme.

4° L'Incarnation nous mérite non seulement la Rédemption, mais encore le secours nécessaire pour agir d'une manière méritoire ; car il n'est pas plus difficile de satisfaire pour le péché, qui est une *offense contre le Bien infini*, que d'acquérir le Bien infini lui-même. — Donc, l'homme aurait eu besoin d'un médiateur à l'état d'innocence, aussi bien qu'à l'état de déchéance.

5° Lors même qu'il n'eut pas péché, l'homme aurait été le fils adoptif de Dieu. Mais pour qu'il y ait adoption, il ne suffit pas qu'il y ait mutuel consentement de l'adoptant et de l'adopté; car dans ce sens, l'homme pourrait adopter un ange pour fils. Il faut encore que l'adoptant et l'adopté soient de même nature. Voilà pourquoi, Adam innocent, fils adoptif de Dieu, demandait l'Incarnation.

6° Lorsque deux êtres n'ont entre eux aucun rapport nécessaire, ils ne sauraient dépendre l'un de l'autre. Que, par exemple, l'hirondelle existe ou n'existe pas, cela ne peut influer en rien sur l'existence de l'homme. — Le péché de l'homme et le sacrement du mariage se trouvent entre eux dans le même rapport. Que l'homme pèche ou ne pèche pas, le sacrement du mariage existera avec ses mêmes significations, puisqu'il a été révélé ainsi à l'homme innocent. Il sera toujours le signe d'une double union : celle du Verbe avec l'humanité et celle du Christ avec l'Eglise.

Or, dans un sacrement, dans sa signification, il ne saurait y avoir rien de faux.

7° La béatitude complète de l'homme ne saurait être la suite de son péché. Or, la béatitude de l'homme comporte le rassasiement complet de ses diverses facultés; mais le repos ou

Digitized by Google

rassasiement de nos facultés ne peut provenir que de leur union à l'objet le plus parfait. Or, l'objet le plus parfait qui puisse se présenter à nos yeux est sans contredit l'humanité du Sauveur. Donc, même sans le péché, la béatitude complète de l'homme eût demandé l'Incarnation.... C'est ce que dit S. Augustin *(lib. de spir. et anima)* : « propterea enim Deus homo factus est ut hominem totum in se beatificaret... et hoc erat totum hominis, ut, sive ingrederetur sive egrederetur pascua in suo factore inveniret, pascua foris in carne salvatoris, pascua intus in divinitate creatoris ».

8° La fidélité de l'homme ne pouvait priver l'univers de sa perfection. Or, une créature qui est faite pour s'unir à sa fin, ne peut trouver sa perfection que dans cette union directement ou par l'intermédiaire d'une autre créature avec laquelle elle a quelque point de ressemblance.

Dans cet univers, l'homme seul a ce rapport de ressemblance avec les autres créatures : il est intelligent comme l'ange, sensible comme l'animal, se développant comme la plante, un agrégat d'atomes comme la pierre, etc.

C'était donc par l'union hypostatique seule que la création entière pouvait arriver à la perfection en s'unissant à sa fin.

9° La perfection de l'univers demande que l'homme soit produit suivant tous les modes possibles; or, il y a quatre modes : 1° l'homme produit en dehors de l'homme et de la femme, comme Adam; 2° de l'homme seul, comme Eve; 3° de l'homme et de la femme; enfin, 4° de la femme seulement, comme cela a lieu dans l'Incarnation.

10° Si Dieu en produisant Adam et Eve les voulait pour eux-mêmes et n'agissait pas par suite d'un accident, à plus forte raison devait-il en être de même pour le Christ, qui ne pouvait être le fruit d'un accident, du péché.

11° Entre les diverses transformations possibles de la matière et le péché d'Adam, il n'y a aucun rapport. Donc, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas péché, les diverses espèces de transformations restent les mêmes. Or, par la transsubstantiation nous avons le Verbe incarné, etc., etc.

Ces arguments donnent clairement le sentiment de l'auteur, cela nous suffit.

Roger Marston, franciscain, qui écrivait ses *Quodlibeta* vers 1280, nous a laissé des renseignements intéressants sur Robert Grossetête et sur la question du motif de l'Incarnation. Partisan de l'Incarnation par suite du péché, Roger nous dit que

Digitized by Google

c'est là une opinion commune parmi les docteurs *modernes : (communiter tenent moderni doctores)* ; il s'agit donc des maîtres de son temps et de la génération précédente : S. Thomas, S. Bonaventure, etc.

Il nous apprend aussi que les anciens docteurs *(sacri doctores antiqui)* avaient fouillé cette question et qu'ils avaient trouvé de nombreuses et belles raisons pour prouver que le Verbe se serait incarné sans le péché d'Adam.

Il nous montre, de plus, quelle influence profonde avait exercée Robert Grossetête sur ses contemporains. Roger, en effet, après avoir résumé les preuves de l'évêque de Lincoln, ne répond qu'à une seule de ses raisons, à celle tirée de la béatitude de l'homme ; elle est du reste une des moins probantes, bien que donnée par S. Augustin : « La béatitude de l'homme comporte le rassasiement de ses facultés corporelles et spirituelles ».

La béatitude qui provient de la vision de l'humanité du Christ, répond Roger, est une béatitude accidentelle dont l'homme n'eût pas joui sans le péché ; mais une privation accidentelle ne saurait diminuer la béatitude.

Quant aux autres raisons, continue-t-il, elles ne s'imposent pas nécessairement. Je ne veux pas les discuter par respect pour le grand docteur Robert, évêque de Lincoln, qui les a présentées le premier avec un talent remarquable : *Propter reverentiam magni doctoris domini Roberti Lincolniensis qui ipsas (rationes) studiose et solerti ingenio adinvenit.*

Enfin, n'est-ce pas dans la grande autorité de Robert qu'il faut chercher l'explication de la timide réserve avec laquelle procèdent les docteurs *modernes* S. Bonaventure et S. Thomas ? Ils sont obligés de reconnaître la force des arguments de la partie adverse, puisque S. Bonaventure convient que l'Incarnation, indépendante du péché, est plus conforme à la raison. Et ici, *la raison,* c'est évidemment l'ensemble des preuves apportées par Robert.

Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que S. Thomas, que l'on cite comme le principal adversaire de la Primauté du Christ, fait usage de la plupart des arguments de Robert. Dans d'autres questions que celle du motif de l'Incarnation, il s'en sert pour prouver que la perfection de l'univers demande l'existence de l'Homme-Dieu.

§ 4. *S. Bonaventure, le Docteur Séraphique (1221-1274).* — Disciple du B. Alexandre de Halès, S. Bonaventure fut reçu

Digitized by Google

bachelier en 1245, l'année de la mort de son professeur. Après sa licence, en 1248, il enseigna publiquement.

A cause des difficultés que faisait l'Université aux professeurs des Dominicains et des Franciscains, il ne reçut le titre de Docteur qu'en 1255. Nous pouvons donc fixer le commentaire du 3e Livre des Sentences à l'année 1250-51.

Que s'est-il passé après la mort du B. Alexandre de Halès? Nous voyons S. Bonaventure et S. Thomas enseigner publiquement à Paris : le premier à partir de 1249 et le second à partir de 1252. Or, dans la question du motif de l'Incarnation, ils sont d'un sentiment, sinon formellement contraire à celui de leurs maîtres, du moins nettement opposé.

Qui est-ce qui succéda à Alexandre de Halès? — Quels furent les Maîtres qui, dans l'Université, commencèrent à soutenir l'opinion contraire à la Primauté? Les documents font défaut. — En tous cas, S. Bonaventure et, à sa suite, S. Thomas nous parlent de deux opinions qui divisent les Maîtres.

Soit le successeur d'Alexandre de Halès, soit d'autres Maîtres avaient apporté certains textes des Pères qui avaient jeté le doute dans les esprits. Voilà pourquoi, là, où vers 1240, on se contentait de donner les preuves de la Primauté du Christ, en 1250, on commençait par avertir que sur la question il y avait deux opinions.

S. Bonaventure pose la question en ces termes : « quae fuerit Incarnationis ratio praecipua » (III, D. 1, a, II, q. 2).

Voici sa conclusion :

« Praecipua ratio incarnationis videtur fuisse redemptio humani generis, quamvis multae rationes aliae congruentiae huic rationi sint annexae.

» Respondeo : ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex est magistrorum opinio ».

Il commence par exposer les raisons des partisans de la Primauté. Nous les avons déjà vues toutes dans Robert Grossetête.

Puis il cite l'autre opinion. Elle soutient que la rédemption est la principale cause de l'Incarnation : « Et ratio hujus est, quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis, et ideo cum sit ibi quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi praecessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus ».

Voici donc, d'après S. Bonaventure, la raison des adversaires de la Primauté. L'Incarnation dit excès de bonté; elle ne pouvait être provoquée que par un excès de misère...

Digitized by Google

Mais lui, le Séraphique Docteur, que pense-t-il ?

« Quis autem horum modorum dicendi verior est, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit, difficile est videre pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque enim modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes ».

Pour lui, l'Incarnation indépendante du péché serait plus conforme aux données de la raison, tandis que l'Incarnation pour la Rédemption est plus conforme à l'Ecriture : « magis videtur pietati fidei consonum ». Car l'ancien et le nouveau Testament assignent la Rédemption comme raison de l'Incarnation, et nous trouvons la même affirmation dans S. Augustin (in Ps. 68, 3. — Sup. Joan. tract. Joan. XI, — lib. de Verbis Ap. sermo de Sept. in illud Math. XVIII : *Venit Filius hominis*. — In illud 1ª ad Tim : « *Venit in hunc mundum* »).

La seconde autorité citée par S. Bonaventure est S. Bernard (ser. 1, de adv. Domini nº 7).

Voilà donc les raisons pour lesquelles le Docteur Séraphique donne la préférence à la seconde opinion.

Il y a cependant quelques affirmations de S. Bonaventure qui nous paraissent inconciliables avec l'opinion qu'il embrasse :

1º Voici une objection qu'il se fait : Puisque l'homme a été voulu directement pour lui-même, l'âme du Christ, à plus forte raison, a dû être voulue pour elle-même et non par accident.

« Dieu, répond le saint Docteur, qui connaissait, dès l'éternité, la chute du genre humain, a créé l'homme parce qu'il savait qu'il le rachèterait. De sorte que l'intention principale de Dieu a été le rachat de l'homme plutôt que la production de l'homme capable de tomber. Il ne s'en suit pas que Dieu n'a pas prédestiné le Christ directement et en lui-même et même plus principalement que les autres » (1).

Mais, dira le lecteur, comment la prédestination du Christ, si elle est voulue en elle-même plus principalement que celle des autres hommes, peut-elle dépendre de celle de l'homme ?

2º Dans le Dist. XIII, a. 2, q. 1, il répond ainsi à une objection : « La tête est le principe des membres dans l'ordre naturel ; c'est le propre de la tête. — On pourrait dire cependant, d'une certaine manière, que le Christ, comme homme, est la tête de

(1) « Deus, quia ab aeterno praescivit lapsum humani generis, ideo fecit, se recuperaturum cognovit ; et ideo principalius in intentione fuit reparatio lapsi quam conditio ejus ad lapsum possibilis ».

Digitized by Google

ses membres, dans l'ordre de la grâce, parce que nul n'a obtenu la grâce à moins d'avoir le Christ dans son cœur, comme un fondement établi par la foi » (1).

On peut déjà conclure que, d'après le Séraphique Docteur, Adam innocent et les anges, pendant l'épreuve, ont eu la foi du Christ puisqu'ils avaient la grâce. — C'est là ce qu'il affirmera plus tard, très explicitement, dans son traité de SS. Corpore Christi n° 31 : « C'est de sa plénitude (du Christ) que puisent les anges et les hommes; tout ce que les anges ont de gloire, ils le puisent dans le Christ, comme dans un trésor ».

Comment concilier le Christ, principe de grâce pour les anges et Adam innocent, avec le Christ voulu à cause du péché? — Les adversaires de la Primauté reconnaissent l'incompatibilité de ces deux positions.

§ 5. *S. Thomas, le Docteur Angélique (1224-1274).* — S. Thomas fut disciple du B. Albert-le-Grand. En 1248, il est envoyé à Cologne, où Albert-le-Grand avait ouvert un « studium generale Ordinis ». Vers 1251-52. il est à Paris « ad sententias legendas ». En 1256, il reçoit le titre de Maître (2).

Dans la question du motif de l'Incarnation, il *incline* vers l'opinion contraire à l'opinion de son maître. Il commence, comme son ami S. Bonaventure, par affirmer : « Hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est quia voluit. » (III, D. 1, a. 3).

Toutefois, nous ne pouvons savoir le motif des œuvres libres de Dieu que par la Révélation. Or, l'Ecriture et les expositeurs ne nous parlent que de la Rédemption, comme motif de l'Incarnation.

Voici la conclusion : « Ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset Filius Dei homo non fuisset ».

Ici le saint Docteur manifeste son sentiment surtout par la marche de l'argumentation, et nous voyons l'opinion qu'il embrasse — opinion probable, dit-il : « quidam probabiliter dicunt » par le fait qu'il cherche à répondre aux raisons de l'opinion adverse.

(1) Posset tamen dici aliquo modo Christus principium membrorum suorum quantum ad *esse* gratiae etiam secundum humanam naturam...

(2) Denifle, *Cart. Univ. Paris.* t. 1, p. 307, note 1. — Ce ne fut pas sans difficultés, puisque le Pape Alexandre IV eut à intervenir. Le 3 mai 1256, il écrivit au chancelier de l'Université pour le féliciter d'avoir accordé à Fr. Thomas « licentiam in facultate theologiae docendi ».

Digitized by Google

Pourquoi s'éloigne-t-il de cette opinion qui était l'enseignement de son maître, le B. Albert-le-Grand ? A cause de certains passages tirés des œuvres de S. Augustin, de S. Grégoire et de S. Léon.

Dans la Somme (3 P, q. 1, a. 3), il affirme plus nettement son sentiment : « Quidam enim dicunt quod etiamsi homo non peccasset Dei Filius incarnatus fuisset ; alii vero contrarium asserunt : *quorum assertioni magis assentiendum est* ».

Et cela toujours pour la même raison que tout le monde admet : « Nous ne pouvons connaître que par la Révélation les motifs des œuvres libres de Dieu qui dépassent les exigences des natures créées.

Pourquoi cette évolution plus accentuée contre la Primauté du Christ ? Le Docteur Angélique, à la fin de sa vie, avait-il des textes plus pressants pour conclure ainsi ? Il ne paraît pas, s'il faut s'en rapporter aux autorités qu'il cite. Il ajoute seulement un passage de S. Augustin à ceux qu'il a produits dans les Sentences.

Mais dans les œuvres du Docteur Angélique, comme dans les écrits de son ami le Docteur Séraphique, on relève un certain nombre de propositions qui ne paraissent pas pouvoir se concilier avec la conclusion : « Pas de péché, pas d'Incarnation ».

La difficulté de cette conciliation, qui ne paraît pas avoir été discutée par M. l'abbé Michel, est l'occasion de cet article.

Nous mentionnerons plus loin certaines propositions de S. Thomas, lorsque nous examinerons cette difficulté.

§ 6. *Des élèves de S. Bonaventure et de S. Thomas.* — Ces deux grands Docteurs ont-ils exercé sur leurs disciples une influence telle qu'ils ont entrainé leurs élèves à embrasser toutes leurs opinions sans discussion possible ? Suffisait-il de constater le « *magister dixit* » pour qu'il parût téméraire d'embrasser une opinion contraire ?

Ce système, que d'aucuns rêveraient d'inaugurer dans l'enseignement catholique, eut paru exorbitant à la jeunesse ardente du XIIIe siècle.

S. Thomas et S. Bonaventure, élèves, n'avaient pas été partisans de la méthode du « Magister dixit ». Professeurs, ils eussent été les premiers à protester, si on eut voulu imposer ce régime à leurs élèves.

Quels sont ceux qui, parmi ces derniers, ont laissé des œuvres connues de nos jours ? Il nous serait bien difficile d'en dresser

Digitized by Google

une liste exacte, plus difficile encore de consulter leurs écrits. Cependant le peu que nous savons nous permet de dire que *tous* les élèves n'ont pas embrassé l'opinion de leurs Maîtres sur le Motif de l'Incarnation.

Parmi les disciples de S. Bonaventure on peut citer Roger Marston dont les *Quaestiones disputatae* sont à Florence (1). Il suit docilement la pensée de son Maître, jusqu'à en reproduire souvent même l'expression. Nous en avons parlé plus haut.

Par contre, le cardinal d'Aquasparta, dont Quaracchi a publié deux séries de *Questions*, est formellement contre son maître S. Bonaventure; il est avec Guillaume Varon, Gérard de Prato, François de Mayronis.

S. Thomas n'a-t-il pas eu des contradicteurs parmi ses élèves? Il nous semble bien que son disciple le plus célèbre n'a pas été de son avis dans la question du motif de l'Incarnation; nous voulons parler d'*Egide de Rome*, de la famille des Colonna (1247-1316).

Envoyé tout jeune à Paris, il fut le premier de l'ordre des Ermites de S. Augustin à prendre les grades théologiques et à enseigner à son tour avec grand éclat. On lui décerna le titre de : « Doctor Fundatissimus », « theologorum princeps ». Voici le décret porté par le chapitre général des Ermites en mai 1287 : « Quia Ven. Magistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat, deffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas praedicti Magistri nostri omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant eisdem praebentes assensum » (2).

Il dit avec S. Thomas que la prédestination du Christ fut la cause *exemplaire, exécutive* (sans doute méritoire) et *finale* de notre prédestination ; que dans son sommeil extatique, Adam reçut de grandes révélations et qu'il eut la foi à l'Incarnation.

Contrairement à son Maître, il ne traite pas du motif de l'Incarnation, et c'est précisément ce silence, sur une question généralement discutée, qui nous permet de conclure qu'il se sépara de S. Thomas. — Il voit que la prédestination et la prophétie d'Adam impliquent l'Incarnation sans dépendance du péché ; il ne veut pas contredire son Maître, il passe la question

(1) Je dois ces renseignements à l'obligeance du R. P. Ferdinand Delorme, de la Province d'Aquitaine, provisoirement détaché à notre collège de Quaracchi (près Florence) où l'on revise les œuvres à réimprimer.

(2) *Cart. Univ. Paris*, tome II, p. 12. — P. Denifle O. P. — Egide cependant, vers la fin de sa vie, dut rétracter plusieurs de ses propositions.

Digitized by Google

sous silence ; mais n'affirmant dans les questions connexes que ce qui est en harmonie avec l'Incarnation sans le péché et ce qui l'implique, Egide le Romain se présente à nous comme le tenant de l'opinion contraire à S. Thomas.

§ 7. *Le B. Duns Scot* († 1308) (1). — Cependant la grande autorité des deux docteurs S. Thomas et S. Bonaventure n'avait pas fait de leur opinion, l'opinion générale de la fin du XIIIe siècle. Nous voyons, en effet, Scot, qui devait être le chef d'une Ecole aussi nombreuse que brillante, prendre parti résolument pour la Primauté du Christ.

On a voulu faire du B. Scot, un adversaire envieux de S. Thomas. Rien de plus faux. Heureusement que cette fable tend à disparaître, puisque un admirateur des doctrines du Docteur Angélique écrit : « On ne se trompe pas moins, dit Vacant, quand on lui (Scot) attribue une secrète jalousie contre S. Thomas d'Aquin ou contre les Dominicains et leur doctrine. Il suffit, en effet, de parcourir les trois premières distinctions de son commentaire des *Sentences* pour être convaincu que sa critique n'épargne personne et qu'il ne traite pas les opinions des Franciscains Alexandre de Halès (I. D. 2, q. 2, n° 19), S. Bonaventure (I Prol. q. 3, n° 14 et 15; I. D. 1, q. 1, n°) Richard de Middleton (I. D. 2, q. 2, n° 29) et Guillaume Varon (I, Prol. q. 1, n° 19-20; q. 3, n° 12, 10; I. D. 3, q. 3, n° 2) avec plus de déférence que celle du chef de l'Ecole dominicaine (2) ».

Il traite de la prédestination du Christ dans les Sentences (III, D. 7, q. 4, *Rep. Par.)* : « Dicitur quod lapsus hominis est ratio necessaria hujus praedestinationis...

» Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi; imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus : imo, etsi non fuissent creandi alii quam solus Christus. Illud probo...»

Ce n'est pas que Scot ne reconnaisse la force probante de la

(1) Scot jouit du titre de Bienheureux dans plusieurs localités.

Il avait déjà enseigné la théologie à Oxford, lorsqu'il fut envoyé à l'Université de Paris. Le 18 novembre 1304, le P. Gonzalve, ministre général de l'Ordre, manda au P. Guillaume. gardien du couvent de Paris, et aux Maîtres en théologie, de choisir parmi les bacheliers à présenter pour la licence « dilectum in Christo Patrem Johannem Scotum, de cujus vita laudabili, scientia excellenti ingenioque subtilissimo aliisque insignibus conditionibus suis partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est informatus sum ad plenum. » (*Cart. Univ. Paris*, t. II, p. 117 P. Denifle. O. P.).

(2) *Le B. Jean Duns Scot*, par le T. R. P. Alexandre Bertoni O. F. M, p. 141.

Digitized by Google

Révélation pour dirimer la question ; mais il trouve que les textes mis en avant ne prouvent pas, parce qu'ils ne se rapportent qu'à l'état passible du Christ Rédempteur.

La pensée de Scot est donc claire. Le Christ n'est assujetti à la créature en aucune manière.

Il n'a été voulu, ni pour être cause finale de la création, c'est-à-dire pour que la créature eût une raison d'être, ni pour surélever les anges et les hommes en leur méritant la grâce qui les fait passer de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel et dont l'épanouissement est la gloire ; il a été voulu, moins encore, pour la Rédemption de l'homme.

Et c'est parce qu'il a été prédestiné, sans aucune dépendance de la créature, qu'il a pu être cause finale de la création, rien ne s'opposant à ce qu'il devînt cause méritoire de dons naturels et surnaturels pour les anges et les hommes, comme aussi rédempteur de la créature si, par sa faute, elle tombait dans le péché.

Il est clair, en effet, que si Dieu avait prédestiné le Christ pour être soit cause finale de la création, soit cause méritoire de la grâce, le Christ eût été voulu pour une utilité de la créature, aussi bien que lorsqu'on le dit prédestiné pour racheter l'homme. Si dans ce dernier cas on doit dire : « Pas de péché, pas d'Incarnation »; dans les deux premiers cas, on devrait dire aussi : « Pas de création pas d'Incarnation »; ou bien : « Pas de surnaturalisation, pas d'Incarnation ».

Retenons donc cette simple phrase de Scot : « *Adhuc fuisset Christus praedestinatus etsi non fuissent creandi alii quam solus Christus* ». Ceci nous permet d'apprécier l'objectivité des théologiens contemporains, lorsqu'ils prétendent exprimer l'opinion de Scot sur la question.

En résumé, si nous en jugeons par ses représentants restés les plus connus, les BB. Albert-le-Grand et Alexandre de Halès, la première partie du XIIIe siècle se présente à nous comme entièrement favorable à la Primauté du Christ.

Y avait-il déjà discussion ? En tout cas, lorsque S. Thomas et S. Bonaventure ont commenté le 3e livre des Sentences, donc vers 1255, les deux opinions sont déjà formulées et ce sont les opinions des Maîtres, c'est-à-dire des Docteurs de l'Université : « *Duplex est Magistrorum opinio* », dit S. Bonaventure; et les deux jeunes professeurs, qui deviendront plus célèbres que leurs Maîtres, suivent de préférence les adversaires de la Primauté.

Digitized by Google

Vers la fin du XIIIe siècle, surgit un défenseur résolu de cette Primauté : ce fut le B. Duns Scot. Comme S. Thomas, il deviendra chef d'école, et désormais les deux opinions opposées seront connues sous le nom de « opinion thomiste et opinion scotiste ».

(A suivre)

P. CHRYSOSTOME
O. F. M.

Digitized by Google

LA PSYCHOLOGIE DE S. FRANÇOIS D'ASSISE

(Suite) (1)

Le crucifix de Saint-Damien. — « Son cœur était déjà parfaitement transformé, et sa manière de vivre devait l'être bientôt quand un jour, passant près de l'église Saint-Damien, presque en ruines et que personne ne visitait plus, il fut poussé par l'Esprit, et y entra pour prier.

Et voici que s'étant prosterné devant le Crucifix avec une dévotion suppliante, il fut envahi soudain par une grâce extraordinaire qui le rendait tout différent de ce qu'il était en entrant. Tout à coup, au milieu de son trouble — prodige inoui jusqu'alors — *l'image du Christ en croix lui parla de ses lèvres peintes. Elle l'appelait par son nom* (2). « François, lui disait-elle, va, répare ma maison qui, tu le vois, tombe en ruines ».

Tout tremblant et au comble de la stupéfaction, il fut hors de lui en entendant cette voix. Il se mit sur-le-champ en devoir

(1) Cf. *Etudes Franciscaines*, Juillet-Septembre, 1922.

(2) M. Sabatier *(op. cit.*, p. 63), M. Jörgensen *(op. cit.*, p. 55), et d'autres, sans doute, semblent ne voir dans ces paroles des « lèvres peintes » du Christ, qu'une voix *intérieure :* « Il priait ainsi en son cœur, dit M. Sabatier, et voilà que peu à peu il lui sembla que ses regards ne pouvaient se détacher de ceux de Jésus ; il sentait quelque chose de merveilleux se passer en lui et autour de lui. La sainte victime s'animait, *et dans le silence extérieur il percevait une voix qui s'insinuait doucement jusqu'au fond de son cœur pour lui parler un ineffable langage.* Jésus acceptait son oblation, voulait son travail, sa vie, toute sa personne et en retour le pauvre abandonné avait déjà le cœur inondé de lumière et de force ». — Et Jörgensen : « Et ainsi il arriva que Dieu jugea enfin son serviteur François digne de l'entendre. Du crucifix jaillit une voix, *perceptible seulement au cœur du jeune homme* ». Nous croyons cependant que le texte de Celano est suffisamment clair, et qu'il s'agit bien ici d'une allocution *extérieure, réelle : Corporeis audivit auribus,* dit la *Leg. maj.*, C. II. n. 1.

Digitized by Google

d'obéir et rassembla toutes ses forces pour exécuter l'ordre reçu... Immédiatement il donna à un prêtre de l'argent pour qu'il achetât une lampe et de l'huile, ne voulant pas que l'image sacrée restât, un seul instant, privée du luminaire dont l'hommage lui était dû. Pour le reste, il se mit à l'œuvre avec zèle, apportant une activité inlassable à la réparation de cette église. Sans doute, les paroles divines qu'il avait entendues s'appliquaient à cette Eglise que le Christ a rachetée de son sang; mais le Maître ne voulant pas qu'il atteignît tout d'un coup les plus hauts sommets, le fit passer peu à peu de la chair à l'esprit » (1). Tel est le récit de Thomas de Celano.

« Au témoignage de saint Bonaventure, la voix du Sauveur Crucifié se fit entendre par trois fois consécutives, et par trois fois renouvela le même ordre (2).

Ces paroles mystérieuses renferment un triple sens. *1. Sens matériel.* — François, va, répare ma maison, *cette petite chapelle* de Saint-Damien; comme tu le vois, elle tombe en ruines. « Ainsi le comprit François, et sans retard, il prend ses mesures pour réparer les murailles délabrées » (3). 2. *Sens spirituel.* — François, va, répare ma maison, *mon Eglise*, rachetée par mon sang; elle chancelle sur ses bases. C'est là principalement que tendait la parole de Jésus crucifié. François le comprit plus tard et accomplit cette réparation spirituelle par l'institution de ses trois Ordres (4). 3. *Sens intime, personnel.* — François, va, répare ma maison, *ton âme*, temple vivant de la divinité et que le péché a ruinée. François sentit la réalité de ces paroles, par l'ineffable changement qu'elles produisirent dans tout son être. *Ineffabilem sui mutationem persensit* » (5).

(1) *II Celano*, n. 10 et 11 (*trad. Fagot*, pp. 169-170); voir aussi *Tres soc.*, § 13; *Leg. maj.*, C, II, n. 1.

(2) « Vocem de ipsa cruce dilapsam ad eum corporeis audivit auribus, ter dicentem : Francisce », etc. *Leg. maj.*, c. II, n. 1. — Avant l'allocution du Crucifix de Saint-Damien, S. Bonaventure mentionne une autre apparition du Christ à S. François (C. I, n. 5). mais le texte même de la *Leg. maj.* ne nous oblige pas à placer cette apparition avant celle de St-Damien (*voir plus haut*, p. 45, note 1). Voici le texte du docteur séraphique : « Dum enim una dierum sic sequestratus oraret et prae nimietate fervoris totus esset absorptus in Deum, apparuit ei Christus Jesus veluti cruci confixus. Ad cujus conspectum *liquefacta est anima ejus*, et memoria passionis Christi visceribus cordis ipsius adeo impressa medullitus, ut ab illa hora, cum Christi crucifixio veniret in mentem, vix posset a lacrymis et gemitibus exterius continere, sicut ipse postmodum familiariter retulit, cum appropinquaret ad finem ». N'y a-t-il pas ici, chez Bonaventure, dédoublement d'un même fait et confusion avec l'apparition dans l'église Saint-Damien ?

(3) *Leg. maj.*, C. II, n. 1; *II Celano*, n. 11; *Tres soc.*, § 13.

(4) *Ibid.*

(5) *II Celano*, n. 10; P. Césaire, *La perf. sér.*, *op. cit.*, pp. 22-23.

Digitized by Google

Car, « dès cette heure, dit Celano, la compassion pour le Christ en croix s'imprima dans sa sainte âme, et l'on peut penser pieusement que les sacrés stigmates furent alors gravés profondément dans son cœur, avant de l'être dans sa chair. O miracle unique de notre temps! Qui ne resterait stupéfait en présence d'un tel prodige? Qui pourrait douter que François, en rentrant dans sa patrie, n'ait paru à ses concitoyens comme crucifié (1), alors qu'avant même son complet renoncement au monde, le Christ — miracle inoui — lui parla du haut de la Croix? Du moment où il eut entendu la voix du Bien-Aimé, son âme fondit d'amour. Peu après, les plaies de son corps devaient manifester l'amour de son cœur. Il ne pouvait dès lors contenir ses larmes et gémissait tout haut sur la Passion du Christ, qu'il paraissait avoir toujours devant les yeux. Il faisait retentir les routes de ses lamentations, et, songeant aux plaies du Christ, il ne voulait pas être consolé. Ayant rencontré un jour un ami intime, il le fit éclater en sanglots en lui révélant la cause de sa douleur » (2).

Noviciat de François à Saint-Damien. — « Cependant la reconstruction de l'église de Saint-Damien allait exiger bien plus d'argent que François pour l'instant n'en possédait. Mais lui, pas une minute, il n'a été en doute de la façon dont il aurait à se procurer les ressources nécessaires. Aussi vite que ses jambes pouvaient le porter, il a couru à la maison paternelle, a pris dans la boutique plusieurs rouleaux de beau drap, les a chargés sur un cheval de somme, et s'est dirigé vers Foligno, pour vendre son drap au marché de cette grande ville, ainsi qu'il avait eu à le faire bien souvent déjà. Après quoi, en très peu de temps, drap et cheval se sont trouvés vendus, et François les poches pleines d'argent, est revenu à l'église de Saint-Damien » (3). Avec la vieille légende, nous pouvons suivre ici,

(1) Nous avons modifié ici la traduction de l'abbé Fagot, qui est manifestement erronée. Il traduit les mots : Quis Franciscum jam *redeuntem ad patriam apparuisse dubitat crucifixum*... de la manière suivante : « Qui pourrait douter que François en rentrant dans sa patrie *céleste n'ait porté les stigmates du Crucifié*... »

(2) *II Celano*, n. 11 *(trad. Fagot*, pp. 169-170). Voir aussi *Tres soc.*, § 14, où l'on donne des détails plus précis sur le fait raconté par Celano. « Quadam autem vice solus ipse *prope ecclesiam sanctae Mariae de Portiuncula* plangendo. *et ejulando alta voce*. Quem audiens quidam vir spiritualis, putavit ipsum pati infirmitatem aliquam, vel dolorem. Et pietate motus circa eum, interrogavit illum cur fleret. At ille dixit : Plango passionem Domini mei Jesu Christi, pro quo non deberem verecundari alta voce ire plorando per totum mundum. Ille vero coepit cum ipso similiter plangere alta voce ».

(3) Jörgensen, *op. cit.*, p. 57 ; *Tres soc.*, § 16 ; *Leg maj.*, C. II, n. 1.

Digitized by Google

pas à pas, les agissements du fils de Bernardone. Il se présenta, dit-elle, devant le desservant de l'humble chapelle, lui baisa les mains avec une foi vive et grande dévotion (1), et lui offrit toute la grosse somme qu'il avait retirée de sa vente, en lui disant qu'elle devait être affectée à la reconstruction de la pauvre église. Le prêtre avait reçu volontiers la petite aumône précédente, pour la lampe et l'huile de son sanctuaire; mais lorsque, maintenant, François reparaissait devant lui avec cette masse d'or, il la refusa net, saisi d'un soupçon. En vain le jeune homme employa-t-il toute son éloquence, pour le faire revenir sur sa décision; la seule permission que François ait pu obtenir du vieux prêtre, c'était le droit de pouvoir demeurer près de lui. Quant au produit de la vente, « ce véritable contempteur de l'argent », pour employer l'expression des trois compagnons, n'en eut pas plus de cure que de la vile poussière, et il le déposa dans une des niches des fenêtres de l'église. Pierre Bernardone, irrité de la disparition des rouleaux de drap bien plus que de l'absence de son fils, ne tarda pas à deviner la cachette de François. Il se rendit en toute hâte auprès du prêtre de Saint-Damien, d'ailleurs sans rencontrer François, qui s'était réfugié dans une grotte de pierre, aux alentours de la petite chapelle. Le prêtre rendit le produit de la vente au fougueux visiteur et celui-ci, sensiblement calmé, s'en retourna chez lui, sans faire aucune tentative nouvelle pour s'entretenir avec son premier né. François resta, pendant tout un mois, dans sa grotte, où il recevait des aliments envoyés secrètement de la maison paternelle (2).

« Quant à l'existence du jeune homme, durant ce mois, on peut dire avec toute raison qu'il a employé cette période à s'imprégner de la grande pensée qui, depuis lors, allait lui apparaître comme l'essence du christianisme, à savoir : la vie du Christ crucifié se reproduisant dans la vie de chaque chrétien. L'épître de saint Paul aux Romains est l'un des écrits bibliques que François cite le plus fréquemment (3) ; or, c'est peut-être que nulle autre part, saint Paul se montre à nous non seulement comme le grand docteur chrétien, mais aussi comme le grand mystique chrétien » (4).

(1) *Tres soc.*, § 16 : « Et invento illic sacerdote pauperculo, cum magna fide, et devotione osculans manus ejus... ».

(2) *Tres soc.*, § 16 ; *I Celano*, n. 10 ; *Leg. maj.*, C. II, n. 1 ; voir aussi Jörgensen, *op. cit.*, pp. 57-59.

(3) Ainsi dans les *Admonitions*, ch. VI et XI *(Opuscules*, pp. 110, 113) ; dans la *Première Règle*, ch. IX et XI *(ibid.*, pp. 54, 57) ; et dans la *Seconde Règle*, ch. IX *(ibid.*, p. 90).

(4) Jörgensen, *op. cit.*, p. 60.

Digitized by Google

Le chapitre VIII, v. 12 et suivants, n'est-il pas suggestif à ce sujet ? « Ainsi donc, mes frères, nous ne sommes point redevables à la chair pour vivre selon la chair. Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez; car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui. Car j'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous... Nous savons d'ailleurs que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (1).

« Voilà de quelle façon a commencé pour François d'Assise, cette vie, non pas selon la chair, mais selon l'esprit, qui toujours, désormais, devait le conduire plus haut et plus haut, jusqu'au moment où elle allait lui permettre d'atteindre à la plus grande conformité possible, pour un homme, avec l'image de Jésus-Christ crucifié ! » (2)

François renonce à son père. — « Bien qu'il vécut dans un trou, — ce sont les paroles de Celano — au milieu des ténèbres il était rempli d'une indicible joie inconnue jusqu'alors. Il en fut à ce point enflammé qu'il résolut de quitter son réduit pour s'offrir aux malédictions de ses persécuteurs. Sur le champ il se lève, impatient et allègre; champion du Seigneur, il prend le bouclier de la foi, les armes de la confiance, puis se dirige vers la ville, s'accusant véhémentement d'inertie et de lâcheté.

Quand il parut, ceux qui l'avaient connu autrefois, comparant le présent au passé, se mirent à l'insulter vilainement, criant « au fou » et lui jetant de la boue et des pierres. Le voyant si différent de ce qu'il avait été, si affaibli par les austérités, on mettait tout ce qu'il faisait sur le compte de l'épuisement et de la démence. Mais patience vaut mieux qu'arrogance ! Aussi le serviteur de Dieu restait-il sourd à toutes ces clameurs. Loin de se laisser émouvoir et ébranler par les injures, il en rendait grâces à Dieu... Depuis un bon moment les cris et les racontars

(1) Traduction Crampon.
(2) JÖRGENSEN, *op. cit.*, p. 62.

Digitized by Google

allaient leur train, par les places et les carrefours de la ville; l'écho des moqueries retentissait de toute part, quand enfin la rumeur en parvint jusqu'aux oreilles du père. Lorsqu'il entendit le nom de son fils, et qu'il comprit que c'était lui que ses concitoyens tourmentaient de la sorte, il bondit, non pour le délivrer, mais pour l'accabler. Perdant toute mesure, il s'élança sur lui comme un loup sur une brebis et, le regard mauvais, il l'empoigna et le traîna brutalement jusque chez lui. Faisant taire toute pitié, il l'enferma durant plusieurs jours dans un obscur réduit et, pour le faire céder, essaya des paroles, ensuite des coups et des chaînes. Mais ces mauvais traitements n'eurent d'autre effet que d'affermir François et de le déterminer à réaliser plus généreusement ses saints désirs ; les discours comme les chaînes furent impuissants à ébranler sa résolution.

Or il advint que son père, appelé par d'urgentes affaires de famille, s'absenta quelque temps, laissant l'homme de Dieu enchaîné dans son cachot. Sa mère, qui restait seule à la maison, et qui n'approuvait pas la conduite de son mari, vint à son fils avec de douces paroles. Quand elle vit qu'elle ne pouvait ébranler sa résolution, ses entrailles maternelles s'émurent de pitié et, brisant ses liens, elle le remit en liberté. Et lui, rendant grâce au Dieu Tout Puissant, revint au lieu où il avait auparavant séjourné. Il s'accorda dès lors plus de liberté, car il avait été éprouvé par les tentations et, de ses multiples combats, il sortait avec un visage plus joyeux. Les injures avaient donné à son âme une plus grande assurance et, circulant librement partout, il s'avançait, le cœur plus au large.

Sur ces entrefaites, le père revint, trouva le cachot vide et, accumulant péchés sur péchés, il éclata en reproches contre sa femme. Puis, frémissant et vociférant, il courut à la retraite de son fils, résolu, s'il ne pouvait le ramener, à le faire chasser du pays. Mais la crainte du Seigneur est une assurance de force. Aussi quand le fils de la grâce entendit venir son père selon la chair, il se présenta à lui avec joie et sérénité, et proclama bien haut que pour lui les chaînes et les coups ne comptaient plus. Il ajouta qu'avec bonheur il supporterait pour le nom du Christ, tous les tourments » (1).

Nous avons tenu à reprendre littéralement ce long récit de la *vita prima* de Celano, qui se passe de commentaire. Il nous fait,

(1) *I Celano*, n. 10-14 (*trad. Fagot*, pp. 28-30) ; *Tres soc.*, § 17-18 ; *Leg. maj.*, C. II, n. 2, 3.

Digitized by Google

en effet, connaître l'évolution, le progrès de la vie spirituelle du jeune Francesco dans la lutte tragique qu'il eut à soutenir contre son père selon la chair, combat spirituel sans égal, dont nous verrons bientôt le sublime dénouement.

Pierre Bernardone, désespérant de « convertir » son fils, « résolut de recourir aux voies judiciaires. Il demanda aux consuls de la ville que l'enfant prodigue fût déshérité, et chassé de la région en même temps qu'il réclamait la restitution de tout l'argent que François possédait encore : il est probable que la mère n'avait point laissé son enfant partir de la maison sans lui regarnir les poches; et peut-être aussi, Pierre croyait-il que François avait touché à Foligno, d'autre argent que celui qu'il était parvenu à se faire rendre (1).

Pierre de Bernardone était, pour employer l'expression du chroniqueur Mariano, *reipublicae benefactor et provisor,* l'un des bienfaiteurs principaux de la cité (2). Ausssi les consuls d'Assise ne pouvaient-ils manquer de vouloir le satisfaire. Le héraut de la ville fut, en effet, envoyé à Saint-Damien, pour sommer François de comparaître devant le tribunal. Mais le jeune homme refusa d'obéir à cette sommation, en disant : « De par la grâce de Dieu, je suis maintenant devenu un homme libre, et ne me juge plus tenu de comparaître devant les consuls, puisque je n'ai plus d'autre maître que Dieu ! » ... Le père était, sans doute, resté au Palais Communal pour attendre le retour du messager; en tous cas, il apprit immédiatement que les consuls, à leur grand regret, se trouvaient forcés de laisser tomber l'affaire. Mais lui, Pierre de Bernardone, n'entendait nullement arrêter les poursuites légales qu'il avait commencées; et bientôt c'est au chef spirituel de la ville, dans son palais de la place de l'Evêché, qu'il vint apporter sa plainte. L'évêque prit aussitôt la chose en main; et, à une date fixée, le père et le fils se rencontrèrent en sa présence. Tout de suite, d'ailleurs, on put voir clairement à qui allait la sympathie du prélat. Celui-ci conseilla à François de restituer tout ce qu'il pouvait avoir de l'argent de son père; mais la façon dont il lui donna ce conseil n'était pas faite pour être agréable au drapier : « Si ton intention est vraiment de te consacrer au service de Dieu, dit l'évêque au jeune homme, tu dois d'abord restituer à ton père son mammon, qui a peut-être été acquis par des moyens injustes, et qui, par

(1) *Tres soc.* § 19.
(2) Wadding, *Annales, op. cit.,* t. I, p. 17.

Digitized by Google

suite, ne saurait être affecté au profit de l'Eglise! » (1) Prononcées devant les nombreuses personnes, qui s'étaient rassemblées pour assister à ce curieux procès entre l'un des hommes les plus considérables d'Assise et son fils devenu fou, de telles paroles n'étaient pas faites pour tempérer la mauvaise humeur du vieux marchand. Tous les yeux allaient de lui à son fils, qui se tenait assis de l'autre côté de l'évêque, et qui s'était revêtu pour la circonstance, de son précieux costume d'écarlate. *Et alors se produisit une chose remarquable, une chose qui, jamais encore, auparavant, ne s'était produite dans l'histoire du monde, et qui jamais plus ne devait se reproduire, une chose que, durant des siècles, les peintres allaient représenter, et les poètes chanter, et les prêtres chanter dans leurs discours* (2). Parfaitement calme en apparence, mais avec des yeux étincelants, François se leva : « Seigneur, dit-il, en se tournant vers l'évêque, bien volontiers je vais rendre à mon père non seulement l'argent que j'ai à lui, mais encore mon vêtement, qui vient de lui ! » Et, avant que personne pût avoir l'idée de ce qu'il voulait faire, il disparut dans une chambre voisine d'où on le vit revenir, l'instant d'après, complètement nu, avec une ceinture de poils autour des reins, tenant sur ses bras tous ses autres vêtements. D'un mouvement instinctif, les assistants se levèrent, tandis que Pierre de Bernardone et son fils François se dressaient, debout en face l'un de l'autre. Et le jeune homme, avec une voix toute frémissante d'émotion intérieure, la tête haute et les yeux fixés devant lui, comme s'il contemplait quelque chose ou quelqu'un dans le lointain, s'écria : « Ecoutez tous, ce que j'ai à dire! Jusqu'ici j'ai appelé Pierre de Bernardone mon père : mais maintenant voici que je lui rends son or, et tous les vêtements que j'ai de lui; de telle sorte que, désormais, je ne dirai plus : *Mon père Pierre de Bernardone !* mais bien *Notre Père qui êtes au ciel!* »

Après quoi le jeune homme se baissa, et déposa ses habits et son linge devant les pieds de son père, et posa, par dessus, un petit tas d'or. Tous les assistants étaient profondément remués; un grand nombre pleuraient, et l'évêque lui-même avait les larmes aux yeux. Seul, Pierre de Bernardone restait impassible.

(1) *Tres soc.*, § 19.

(2) Nous soulignons ces lignes enthousiastes de M. Jörgensen, parce qu'elles contiennent, dans un langage vraiment poétique, et d'une haleine, l'émotion qui a pris le grand converti danois devant la sublimité du geste grandiose qu'il doit nous raconter.

Digitized by Google

Avec un visage froid comme la pierre, il se baissa à son tour, prit les vêtements et l'or, et, blême de colère, sortit sans dire mot. Alors l'évêque s'avança vers François, étendit sur lui son propre manteau, et, dans les larges plis de son vêtement, cacha le jeune homme nu, tout en le pressant contre son cœur. Depuis ce moment, François, ainsi qu'il l'avait bien longtemps souhaité, était devenu entièrement un homme de l'Eglise et un serviteur de Dieu. Lorsque l'émotion première se fut un peu apaisée, et lorsque François se retrouva seul avec l'évêque, celui-ci songea à la nécessité de préparer un vêtement pour le jeune homme. On découvrit, à l'évêché, un vieux manteau qui avait appartenu au jardinier : et Francois le reçut avec joie, et, avant de sortir du palais épiscopal, il dessina une croix sur le dos de cet habit de pauvre » (1).

Le héraut du grand Roi ! — « Un jour que, vêtu d'habits misérables — lui autrefois couvert de pourpre — François traversait une forêt, chantant en français les louanges de Dieu, des brigands se précipitèrent sur lui, en lui demandant d'une voix terrible qui il était . « Je suis le héraut du grand Roi, répondit-il d'une voix assurée. Que me voulez-vous ? » Mais ceux-ci le frappèrent et le précipitèrent dans un fossé profond rempli de neige en ricanant : « Restes-y, pauvre héraut de Dieu ! » A force de se tourner et de se retourner, il parvint à se dégager. Quand les brigands se furent éloignés, il sortit du fossé et, débordant d'allégresse, il se mit à faire retentir les bois des louanges du souverain Créateur. Il arriva dans un couvent de moines, où, durant plusieurs jours, il servit d'aide à la cuisine, couvert seulement d'une chemise grossière, et réduit à convoiter les eaux grasses pour s'en nourrir. Comme on lui refusait toute pitié et qu'il ne pouvait obtenir un vêtement, si vieux fût-il, sans colère, mais sous l'empire de la nécessité il quitta ce couvent et gagna Gubbio. Là un de ses amis d'autrefois lui fit don d'une pauvre tunique » (2).

Le bâtisseur d'églises. — « Le premier travail qu'entreprit le bienheureux François quand il fut délivré des mains de son père selon la chair, fut la construction d'une église. Son

(1) Jorgensen, *op. cit.*, pp. 66-69 ; *I Celano*, nn. 13-15 ; *II Celano*, n. 12 ; *Tres soc.*, §§ 19-20 ; *Leg. maj.*, C. II. n. 4. S. Bonaventure est seul à nous signaler le détail du signe de la croix, que François traçait sur le vieux manteau.

(2) *I Celano*, n. 16 *(trad. Fagot*, pp. 32-33) ; *Leg. maj.* , C. 11, nn. 5-6.

Digitized by Google

intention n'était point d'élever un nouvel édifice, mais d'en réparer un qui tombait en ruine... Il revint à l'endroit où, comme on l'a dit, s'élevait la vieille église Saint-Damien et, avec la grâce de Dieu, il l'eut bientôt parfaitement restaurée » (1).

Telle est la courte relation de la *Vita prima* de Celano. Le lecteur se sera demandé, sans doute, où et comment François a pu se procurer les moyens nécessaires pour reconstruire l'église ? La *Legenda trium sociorum* nous donne la réponse. « Il s'en alla, dit-elle, dans la ville d'Assise et s'arrêtant dans la rue et sur le marché, il y chanta les louanges du Seigneur » (2). « Et quand il eut fini son chant, le voici qui descend de la pierre où il était grimpé, et qui va parmi ses auditeurs, et se met à mendier ! « Celui qui me donnera une pierre, dit-il, recevra une récompense dans le ciel ; celui qui me donnera deux pierres recevra deux récompenses ; et celui qui me donnera trois pierres en recevra trois ! » Ce que beaucoup accueillirent par des rires, et François leur répondit en riant avec eux ; mais d'autres, nous raconte la légende, « furent émus jusqu'aux larmes de le voir passé, d'une si grande vanité mondaine, à une telle ivresse dans l'amour de Dieu » (3). « Le fait est que François réussit, de cette façon, à recueillir une nombreuse quantité de pierres, qu'il chargea lui-même sur ses épaules et emporta à Saint-Damien. Et c'est lui seul, aussi, qui voulut exécuter le travail de maçonnerie ; et les passants l'entendaient chanter, en français, durant son ouvrage. Mais si quelqu'un s'attardait à le regarder, il lui criait : « Viens plutôt ici, et aide-moi à reconstruire l'église du bon saint Damien ! » (4) La *Vita secunda* de Celano et la légende des trois compagnons ajoutent que François « prédisait clairement et en français, qu'en ce lieu serait fondé un monastère de saintes Vierges du Christ » (5).

« Tant de zèle et de sacrifice ne pouvait manquer de toucher le vieux prêtre ; et celui-ci, pour témoigner à François sa reconnaissance, prit l'habitude de lui servir à sa table, chaque soir, le meilleur souper que lui permît sa pauvreté. Pendant un temps les choses allèrent bien ainsi ; mais, un jour, l'idée vint au jeune homme de se demander si, en tous lieux où le

(1) *I Celano*, n. 18 (*trad. Fagot*, pp. 34-35) ; *Leg. maj.* C. II, n. 7.

(2) *Tres soc.*, § 21.

(3) Jörgensen, *op. cit.*, p. 74, d'après les *Tres soc.*, § 21.

(4) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 74-75, d'après les *Tres soc.*, §§. 21 et 24 ; *Leg. maj.*, C. II, n, 7.

(5) *II Celano*, n. 13 ; *Tres soc.*, § 24.

Digitized by Google

mèneraient ses pas, il pourrait compter sur un hôte aussi plein de sollicitude que celui qu'il avait trouvé là. « Ceci, se dit-il, n'est pas du tout vivre comme un pauvre homme, ce qui est mon désir ! Non ! un véritable pauvre s'en va mendier de porte en porte, son écuelle à la main,et y entasse tout ce que les bonnes gens consentent à lui donner. Et voilà ce que je dois faire désormais, moi aussi ! » (1) « Il alla donc par Assise, dit Celano, quêtant de porte en porte. Mais quand il vit le plat rempli de ce mélange, il recula tout d'abord d'horreur, puis, se souvenant de Dieu et vainqueur de lui-même, il se mit à manger, l'âme pleine de joie » (2). De retour à Saint-Damien, il dit au prêtre que dorénavant il s'occuperait lui-même de pourvoir à sa nourriture.

C'est ainsi que le fils de Pierre Bernardone acheva de devenir un mendiant : et l'on comprend sans peine que le vieux drapier, fier de son or et pénétré de sa dignité bourgeoise, ait ressenti ce dernier coup plus cruellement encore que tous les précédents. Depuis ce moment, la vue de son fils lui fut intolérable ; jamais il ne le rencontrait sans éclater en féroces imprécations. Et peut-être François ne fut-il pas si indifférent qu'il aurait voulu l'être à ces éclats de rage de son père. En tout cas, il se choisit, dès lors, un compagnon de mendicité, un vieux mendiant professionnel, appelé Albert; et lorsque les deux pauvres rencontraient Pierre de Bernardone, François se mettait à genoux devant son compagnon, en lui disant : « Bénis-moi, mon père ! » Après quoi, se retournant vers le vieux drapier : « Vois-tu, lui disait-il, voici que Dieu m'a donné un père qui bénit, pour me tenir lieu de toi, qui maudis ! » (3)

Un frère cadet de François, Ange, voulut s'associer lui aussi, aux persécuteurs du mendiant rebâtisseur d'églises. Par une fraîche matinée d'hiver, il aperçut dans une des églises d'Assise, son frère aîné, qui, vêtu de son habit misérable, assistait à la messe. Sur quoi Ange dit à un ami qui l'accompagnait, assez haut pour que son frère pût l'entendre : « Va demander à François s'il ne voudrait pas te vendre pour deux sous de sueur ! » Et François, qui avait entendu, répondit en français : « Mes sueurs? je les ai déjà vendues, et dans de bonnes conditions, à mon Maître et Sauveur ! » (4)

La *Vita secunda* de Celano raconte encore un fait édifiant,

(1) JÖRGENSEN, *op. cit.* p. 75 ; *II Celano* n. 14 : *Tres soc.*, § 22.
(2) *II Celano*, n. 14.
(3) *II Celano*, n. 12 ; *Tres soc.*, § 23.
(4) *II Celano, ibid.* ; *Tres soc., ibid.*

Digitized by Google

qui se rattache à la restauration de la chapelle de Saint-Damien. « Un jour, dit-elle, que l'homme de Dieu s'en allait par la ville d'Assise, mendiant de l'huile pour entretenir le luminaire de l'église Saint-Damien qu'il réparait alors, il vit un groupe d'hommes qui s'amusaient où il avait l'intention d'entrer. Le rouge au front, il recula. Mais ayant élevé vers le ciel son âme généreuse, il condamna sa lâcheté et se jugea très sévèrement. Il revint vers la maison et à haute voix, fit connaître à tous la cause de sa fausse honte. Puis, l'esprit comme enivré, il demanda, en français, de l'huile, et en obtint » (1).

« Après avoir... réparé l'église Saint-Damien, le Saint s'en fut dans un autre endroit, non loin de la cité d'Assise, où s'élevait une église délabrée et menaçant ruine (2). Il entreprit de la restaurer et n'abandonna la tâche que lorsqu'il l'eut menée à bien. Puis il gagna un lieu nommé « Portioncule » où l'on avait jadis construit une chapelle en l'honneur de la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu. Mais on ne la visitait plus, et personne n'en prenait soin. Voyant l'état lamentable où elle se trouvait, le Saint de Dieu fut saisi de pitié — car il avait une ardente dévotion pour la Mère de toute bonté —, et il s'établit en ce lieu. C'est dans la troisième année de sa conversion qu'il acheva de réparer cette église. Il portait alors à peu près l'habit des ermites : une courroie de cuir autour des reins, un bâton à la main, des sandales aux pieds ». (3)

Sans l'ombre d'un doute, dit M. Jörgensen, il continuait toujours à être persuadé que la tâche essentielle de sa vie était de s'employer matériellement à la reconstruction des églises.

Plus tard encore même, en l'an 1213, il éleva de ses mains, entre San Gemini et la Porcaria, une église en l'honneur de la Sainte Vierge (4); en 1216, il prit une grande part à la restauration de Sainte-Marie-de-l'Évêché, à Assise (5). Comme toutes les âmes vraiment humbles, il savait que l'important n'est point ce que l'on fait, mais la manière dont on le fait; et il se sentait attiré vers ce que le poète Verlaine, bien des siècles après, devait appeler « la vie humble aux travaux ennuyeux et faciles », cette

(1) *II Celano*, n. 13 *(trad. Fagot*, p. 172).

(2) Eglise Saint-Pierre, mentionnée pour la première fois en 1029 et qui existe encore aujourd'hui.

(3) *I Celano*, n. 21 *(trad. Fagot* pp. 37-38).

(4) Wadding, *Annales, op. cit.*, p. 156.

(5) Faloci Pulignani, *Il più antico documento per la storia di San Francesco*, dans la *Misc. Franc.*, t. II, 1887, pp. 33-37.

Digitized by Google

vie qui, précisément à cause de sa monotonie et de la petitesse de sa tâche, exige tant d'amour, tant d'aptitude à reconnaître la volonté infinie de Dieu, derrière toute la série de circonstances mesquines et sans gloire! » (1)

Telles ont été les étapes de la conversion de François.

Décidément, le cœur du jeune converti était préparé à poursuivre, avec une ardeur juvénile, la vocation de vie évangélique, la vocation d'initiateur de la pauvreté apostolique, que Dieu allait bientôt lui révéler.

II. — ETAPES DE LA VOCATION

1. *Vocation à la vie apostolique et à la pauvreté évangélique.* — « François, dit M. Jörgensen, appartenait à l'espèce des génies forts et joyeux qui sont capables d'une telle vie (2) ; et, devant ses yeux, la perspective de son avenir apparaissait comme une existence partagée entre le travail manuel des jours et la prière des soirées de solitude, et puis aussi la messe et la communion des matinées de recueillement, dans les chapelles et les églises du bord des routes ou des recoins de montagne. Car la messe, ce sacrifice liturgique en souvenir de la souffrance et de la mort de Jésus, représentait, dès lors, pour François, l'un des points essentiels de toute sa vie religieuse...

Au début du XIIIe siècle, il n'était point d'usage général que chaque prêtre catholique dit la messe tous les jours. La messe n'était célébrée que les dimanches et grandes fêtes, ou bien lorsque quelqu'un la demandait ; mais François recherchait passionément toutes les occasions de pouvoir y assister, et souvent, afin de l'obliger, le prêtre de Saint-Damien se rendait, dès les premiers rayons de l'aube, à la portioncule, pour y célébrer le service divin, dans la chapelle fraîchement restaurée...

Pendant une de ces messes matinales; dans sa petite chapelle de la Portioncule, un jour de février de l'an 1209, François entendit réciter un passage de l'Evangile, qui lui apparut comme un nouvel ordre du Seigneur, et plus explicite encore que les paroles entendues à Saint-Damien, deux ans auparavant : de telle sorte que ce passage eut désormais une *influence décisive* sur toute sa vie. C'était la fête de l'apôtre

(1) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 79-80.

(2) C'est à dire « la vie humble aux travaux ennuyeux et faciles », dont parle Verlaine. Voir quelques lignes plus haut.

Digitized by Google

Mathias, le 24 février ; et voici l'évangile que François entendit lire par son ami le vieux prêtre :

« Allez donc et prêchez, et dites : Le royaume des cieux est proche !

Guérissez les malades, réveillez les morts, nettoyez les lépreux, chassez les démons ; ce sont des dons que vous avez reçus gratuitement, et gratuitement vous les donnerez !

Et vous ne devez avoir ni or ni argent, ni aucune monnaie vous appartenant en propre dans vos ceintures, ni aucune poche pour la route, ni manteau, ni souliers, ni bâton : car le travailleur mérite sa nourriture. Et quand il vous arrivera d'entrer dans une ville ou dans un village, demandez là qui est digne de vous recevoir, et demeurez chez lui jusqu'au moment où vous repartirez ! Et quand vous pénétrerez dans une maison, saluez-la en disant : que la paix soit avec cette maison !

Et si la maison en est digne, votre paix descendra sur elle ; ou si elle n'en est point digne, en ce cas votre paix reviendra vers vous ! » (1)

Toutes les fois que François, plus tard, se rappellera cette messe de la Saint-Mathias à la Portioncule, il regardera la lecture de l'évangile du jour comme une véritable et expresse révélation divine. C'est ainsi qu'il dira, dans son testament : « Le Très-Haut lui-même a daigné me révéler que je devais vivre d'après le Saint Evangile. » Et encore : « C'est Dieu lui-même qui m'a révélé la formule de salutation que nous devons dire, et que voici : Que le Seigneur te donne la paix ! »

Les biographes nous apprennent que, lorsqu'il eut entendu ces paroles, et que le prêtre, ensuite, eut achevé de les lui expliquer (2), le jeune homme enthousiasmé, s'écria : « Voilà ce que je veux, et à quoi je désire m'employer de toutes mes forces ! » (3)

(1) Tel était l'évangile, qu'on trouve dans les missels du XIIIe siècle, à la fête de saint Mathias. S. Bonaventure (*Leg. maj.*, C. III, n, 1) dit que François assistait à la messe *de Apostolis*, et il cite *Matth. X*, 9-10. *I Celano*, n, 22 et *Tres soc.*, § 25, renvoient en outre à *Luc.*, X, 4, en intercalant le mot *sacculum*, omis par *Matth.*, X, 10.

(2) *I Celano*, 322 dit : Cum... *utcumque* intellexisset verba evangelica, celebratis missarum solemniis, a sacerdote sibi exponi evangelium suppliciter postulavit. Qui cum ei cuncta per ordinem enarrasset »... Avant l'explication détaillée du prêtre, François ne comprit donc qu'*a peu près* le sens des paroles évangéliques, qu'il venait d'entendre. Les *Tres soc.*, § 25, disent aussi : « Intelligensque haec postea clarius ab ipso Presbytero ».

(3) *I Celano*, n. 22 ; *Tres soc.* § 25 ; *Leg. maj.*, C. III, n. 1. Celano est le plus expressif : « Hoc est [inquit, quod volo, hoc est] quod quaero, hoc totis medullis cordis facere concupisco ».

Digitized by Google

Par une véritable révélation, il avait appris ce que Dieu exige de ceux qui veulent être pleinement ses disciples et lui appartenir entièrement,se sacrifier pour lui et ne servir que lui seul: à savoir qu'ils deviennent des *apôtres*, que, affranchis de tout superflu, dépouillés de tout souci terrestre, et profondément ravis, ils s'en aillent dans le monde avec ce vieux message, à la fois grave et joyeux : « Convertissez-vous, car le royaume du ciel est proche! » (1) Celano ajoute que François « n'était pas de ceux qui restent sourds aux paroles évangéliques, mais confiant à sa mémoire tout ce qu'il avait appris, il s'efforçait de l'accomplir à la lettre... Et le saint Père, surabondant de joie, se hâta de mettre en pratique ces salutaires paroles, ne voulant pas tarder un seul instant à réaliser ce qu'il venait d'entendre » (2).

« Aussitôt sorti de la petite église, il ôta ses souliers, jeta loin de lui son bâton, et se dépouilla même du manteau qu'il portait pour s'abriter du froid. Au lieu de sa ceinture, il se passa une corde autour des reins ; et vêtu d'une longue cagoule d'un brun gris, pareille à celle que portent les paysans de la région, mais surmontée d'un capuchon pouvant être ramené par-dessus la tête, il se trouva prêt à aller par le monde, sur ses pieds nus, comme avaient fait les apôtres, afin d'apporter la paix du Seigneur à tous ceux qui la désireraient.

Désormais, François le bâtisseur d'églises, François l'ermite, était devenu *François l'apôtre et l'évangéliste, l'annonciateur de l'évangile de la conversion et de la paix* (3).

2. *Vocation d'*INITIATEUR *de la vie et de la pauvreté évangéliques*. — Durant les mois qui suivirent cette messe de la saint Mathias à la Portioncule, « les habitants d'Assise furent témoins d'un spectacle curieux. Tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre, sur les places ou par les rues de la ville, une figure se montrait, vêtue d'un sarrau gris de paysan, un capuchon sur la tête, et une corde autour du corps. Et tous ceux que rencontrait cet étrange vagabond, il les saluait des mots : « Que le Seigneur vous donne la paix! » Et lorsqu'il apercevait un groupe d'hommes réunis, il allait vers eux, grimpait sur une marche de seuil ou sur une pierre, avec ses pieds nus, et se mettait à prêcher.

Ce singulier vagabond, c'était le fils de Pierre de Bernardone,

(1) JÖRGENSEN, *op. cit.*, pp. 80-84. Voir *I Celano*, nn. 22-23 ; *Tres soc.*, §§ 25, 26, *Leg. maj.* C. III, n. 1.

(2) *Loc. cit.*, n. 22 *(trad. Fagot*, p. 38).

(3) JÖRGENSEN, *op. cit.*, p. 84.

Digitized by Google

qui commençait ainsi son œuvre d'évangélisation. Ce qu'il disait était très simple et dépourvu d'artifice. En fait, il ne parlait que d'un seul sujet, à savoir, de la paix comme du bien suprême : de la paix avec Dieu par l'observation de ses commandements ; de la paix avec soi-même par le témoignage d'une bonne conscience.

Les éclats de rire qui, un an auparavant, accueillaient toutes les apparitions publiques de François dans sa ville natale, se trouvaient maintenant réduits au silence, surtout après la scène qui avait eu lieu au palais de l'évêque. Au lieu de se moquer du jeune homme, on l'écoutait désormais avec attention, même avec respect; et les paroles qu'il disait n'étaient pas oubliées, mais tombaient, comme des grains féconds, dans mainte âme prête à les recevoir, dans maint cœur qui, sans en avoir conscience, aspirait profondément à resserrer les liens de sa communion avec Dieu » (1). « Grâce à lui, dit Celano, beaucoup d'ennemis de la concorde et de leur propre salut, embrassèrent la Paix de tout leur cœur et, Dieu aidant, devinrent eux aussi, fils de Paix et ambitieux du salut éternel.

Le premier à suivre l'homme de Dieu fut un habitant

(1) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 87-88. Voir *I Celano*, n. 23 ; *Tres soc.*, § 26 ; *Leg. maj.*, C. III, n. 2. Le récit des premiers biographes cités, est en tout point concordant sur les débuts de la prédication de François. Les Trois Compagnons intercalent ici, à propos, un détail, prouvant ainsi l'importance qu'ils attachaient à la prédication de la paix évangélique, par laquelle le Poverello commence son ministère apostolique : « Et mirum, nec sine miraculo admittendum, quod ad hanc salutationem annunciandam, ante suam conversionem habuerat quemdam praecursorem, qui frequenter ibat per Assisium salutando per hunc modum : pax et bonum : pax et bonum. De quo creditum est firmiter, quod sicut Joannes Christum praenuncians, Christo incipiente praedicare, defecit, ita et iste velut alter Joannes, beatum Franciscum praecesserat in annunciatione pacis. Qui etiam post adventum ipsius non comparuit sicut prius » (*Tres soc., loc. cit.*).

Le récit de *I Celano*, n. 23, mérite d'être reproduit ici en entier : « Alors, l'esprit plein de ferveur et l'âme en fête, il se mit à prêcher à tous la pénitence, édifiant ses auditeurs par des discours sans apprêt, mais jaillissant d'un cœur sublime. Sa parole était un feu ardent, qui pénétrait jusqu'au plus profond des âmes et remplissait les esprits d'admiration. Ce n'était plus du tout le même homme qu'autrefois et, tourné vers le Ciel, il dédaignait de regarder la terre. Par une curieuse rencontre, il commença à prêcher au lieu où, plus tard, il reçut avec honneur sa première sépulture, glorieux couronnement d'un heureux début. Il enseigna dans l'endroit où il avait étudié et mourut saintement là où il était né [Celano fait allusion ici à l'église St-Georges, où François fut enterré d'abord en 1226. Puis il insinue qu'à l'ombre de cette même église il y eut une école que François fréquenta dans son enfance]. « Dans toutes ses prédications, avant de proposer à l'assistance la parole de Dieu, il commençait par implorer la paix en ces termes : « Que le Seigneur vous donne la Paix ! » Cette Paix, il l'annonçait très dévotement aux hommes, aux femmes, à tous ceux qui se trouvaient sur sa route » (*trad. Fagot*, p. 39).

Digitized by Google

d'Assise, d'esprit simple et pieux (1). Après lui, le frère Bernard, voulant participer à cette mission pacifique, se précipita sur les pas du Saint pour gagner le royaume de Dieu ». (2) La *Vita prima* et la *Vita secunda* de Celano nous donnent chacune « du dépouillement du frère Bernard » un récit circonstancié, qui se complètent l'un l'autre. « Comme il [frère Bernard] avait bien souvent donné l'hospitalité au bienheureux Père, il avait pu étudier et éprouver sa vie et ses mœurs. Réconforté par le parfum de sainteté qui émanait de lui, il conçut la crainte du Seigneur et enfanta l'esprit de salut. Il voyait François n'accorder presque rien au sommeil et passer la nuit en prière louant Dieu et la glorieuse Vierge sa mère. Rempli d'admiration, il se disait en lui-même : « Vraiment cet homme est de Dieu » (3). « Il voulut, à l'exemple de l'homme de Dieu, renoncer complètement au monde ; il vint donc lui demander conseil en ces termes : « Mon père, si un homme avait longtemps possédé des biens venant de son maître et ne voulait pas les garder plus longtemps, que devrait-il faire pour être plus parfait? » — « Rendre au maître tout ce qu'il a reçu » répondit l'homme de Dieu. Bernard répliqua : « Je reconnais que c'est de Dieu que je tiens tout ce que je possède et, suivant ton conseil, je suis prêt à tout lui rendre. » — « Si tu veux vraiment mettre tes paroles en pratique, dit le Saint, nous entrerons à l'église demain, au point du jour, et nous ouvrirons le livre des Evangiles, pour consulter le Christ lui-même ». De grand matin ils se rendent donc à l'église et, après une dévote prière, ils ouvrent l'Evangile, disposés à accomplir le premier conseil qui tomberait sous leurs yeux. Le livre ouvert, le Christ leur proposa son conseil : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-en le prix aux pauvres » (4). Renouvelant l'expérience, ils tombent sur ce passage : « N'emportez rien en voyage » (5). Ils insistent et lisent une

(1) Aucun biographe de S. François ne nous a conservé le nom de ce premier disciple du Poverello. Tous les historiens, sauf Celano, désignent frère Bernard de Quintavalle comme le premier-né du séraphique père. Voir, e. a., *Tres soc*; § 27 ; *Leg. maj.*, C. III, n. 3. Il est à remarquer que Celano maintient, dans la *Vita secunda*, ce qu'il avait dit au sujet des premiers disciples dans la *Vita Prima* :... De fatre Bernardo, *qui secundus in ordine frater exstiterat*, prophetice sic locutus est... » (*II Celano*, n. 48.

La plupart des biographes, anciens et modernes, ont oublié de signaler ce détail, qui nous est certifié par le premier historien de S. François.

(2) *I Celano*. n. 24 *(trad. Fagot*, pp. 39-40)

(3) *I Celano, ibid.*

(4) MATTH., XIX, 21

(5) LUC., X, 4

Digitized by Google

troisième fois : « Celui qui veut venir après moi, qu'il se renonce soi-même » (1). Sans tarder, Bernard réalisa tout cela jusqu'au dernier iota » (2). « En hâte il vendit ses biens, en distribua le prix aux pauvres, non à ses parents, et s'engagea dans la voie de la perfection, mettant en pratique ce conseil de l'Evangile : « Si tu veux être parfait, vends tous tes biens, donne-en le prix aux pauvres pour acquérir un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi » (3). Ceci fait, il prit l'habit de saint François et partagea sa vie jusqu'au jour où, le nombre des frères s'étant accru, il passa dans un autre pays, pour obéir aux ordres du Père. Son retour à Dieu fut un exemple que d'autres suivirent, vendant comme lui leurs biens pour en faire des largesses aux pauvres. Saint François se réjouit grandement de voir cet homme considérable se convertir et venir le rejoindre ; c'était la preuve que Dieu prenait soin de lui, puisqu'il lui donnait un compagnon dont il avait besoin, en même temps qu'un ami fidèle. Aussitôt un autre citoyen d'Assise se joignit à eux. Il mena une vie digne d'éloges et mourut peu après, plus saintement encore qu'il n'avait vécu. Son entrée dans l'Ordre fut suivie, à peu d'invalle, de celle du frère Egide, homme droit, simple et craignant Dieu. Durant une longue vie de justice et de piété, il nous donna l'exemple de l'obéissance parfaite, du travail manuel, du recueillement et de la simple contemplation. Un autre vint encore se joindre à eux et, enfin, leur nombre fut porté à sept par l'arrivée du frère Philippe. Le Seigneur avait touché ses lèvres du charbon purificateur et de pieux discours, doux comme le miel, coulaient de sa bouche. Il comprenait et interprétait les Ecritures sans avoir fréquenté les écoles, à l'exemple de ceux que les princes des Juifs traitaient d'hommes grossiers et sans lettres » (4).

« En peu de temps, beaucoup d'hommes s'arrachant aux soucis absorbants de ce monde rentrèrent dans leur patrie céleste pour y trouver, sous la conduite de François, le Souverain Bien. Il serait trop long de les suivre un à un pour voir comment chacun d'eux mérita la récompense de l'appel d'En-Haut » (5).

Tel est, touchant à la réception des premiers disciples, le

(1) MATTH., XVI, 24.
(2) *II Celano*, n. 15 (*trad. Fagot*, pp. 174-175).
(3) MATTH., XIX. 21.
(4) *I Celano*, nn. 24-25 (*trad. Fagot*, pp. 40-41).
(5) *II Celano*, n. 15 (*trad. Fagot*, p. 175).

Digitized by Google

récit combiné de la *Vita prima* et de la *Vita secunda* du frère Thomas de Celano (1).

S. Bonaventure raconte qu'après la triple consultation du livre des Evangiles, François, voyant dans ce fait une indication providentielle, dit au frère Bernard : « *Voilà quelle sera notre vie et notre règle ; quelle sera aussi la vie et la règle de tous ceux qui, dans la suite, voudront se joindre à notre compagnie.* Va donc et fais ce que tu viens d'entendre ! » (2) C'était le 16 Avril 1208 (3). Ce jour là, l'Ordre franciscain prit naissance. « A partir de ce moment, ajoutent les *Trois Compagnons*, ils vécurent ensemble selon la forme du saint Evangile que le Seigneur leur avait montrée. Aussi François dira-t-il plus tard dans son testament : « Le Seigneur lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Evangile » (4). « Dès ce

(1) Pour la liste des différents récits sur la vocation du frère Bernard, voir P. Sabatier, *Actus beati Francisci et sociorum ejus* (Collection d'études et documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen-âge, t. IV), Paris, 1902, p. 3, note 2. Il faut y ajouter celui de l'*Anonymus Perusinus*, nn. 10-11. *(éd. cit.* de la *Misc. Franc.*, t. IX, 1902, pp. 37-38), ainsi que celui de la *Vita S. Francisci anonyma Bruxellensis*, IV, 4. Voir A. Fierens, *La question franciscaine. Le Manuscrit II. 2326 de la Bibliothèque royale de Belgique*, dans la *RHE.*, VIII, 1907, pp. 498-499.

Pour la liste, l'ordre, les différents témoignages des sources touchant aux douze premiers disciples de S. François, voir les savantes notes et indications, données par A. Fierens *(étude citée*, dans la *RHE.)*, pp. 498-511. Voir aussi : *de nominibus XII primorum fratrum Minorum perfectorum imitatorum Christi et fundatoris Ordinis (Anal. Franc.*, t. III, 1897, pp. 640-641).

(2) *Leg maj.*, C. III, n. 3 : « Haec est, ait vir sanctus, vita et Regula nostra omniumque, qui nostrae voluerint societati conjungi. Vade igitur, si vis esse perfectus, et perfice quae audisti ».

(3) Glassberger, *Chronica*, éd. des *Analecta Franciscana*, t. II (Quaracchi, 1887), p. 6 : « Dominus Bernardus cunctas et largas sui patrimonii opes distractas in pretio, comitante eum beato Francisco, in platea sancti Georgii pauperibus erogavit et eodem anno, hoc est 1209, 16 kalendas Maii (= 16 avril) habitum et vitam apostolicam assumpsit ». Au t. III des *Anal. Franc.*, les Pères de Quarrachi allèguent de bonnes raisons pour établir que c'est en 1208, et non en 1209, qu'il faut placer « le dépouillement » du frère Bernard. La même chronologie est admise par le P. Pascal Robinson, O. F. M., dans son article : *Quo anno ordo fratrum minorum inceperit (A. F. H.*, II, 1909, pp. 181-196) Les lignes suivantes, que nous lui empruntons, nous dispensent de citer d'autres témoignages : « Praelibatorum summa confirmatur Ordinis traditione antiquissima, quae tenet S. Franciscum primos suos discipulos mense aprilis 1208 accepisse, regulamque suam primam approbatam esse eodem mense anni sequentis, scilicet 1209. Quam opinionem probabiliorem habent multi recentiores, inter Patres editores Chron. XXIV Generalium, Patrem, Carmichael, Gratien, Schnürer aliique, quibus nos plane consentimus » (*ibid.*, pp. 194-195).

(4) *Tres soc.*, § 29. Voir P. Hilarin de Lucerne, o. m. c., *S. François et l'Evangile*, dans les *Et. Fr.*, t. XXXIV, 1922, p. 218. C'est à tort que l'auteur de cet article place cet évènement en 1209. Voir note précédente. Le même écrivain admet encore

Digitized by Google

moment François avait donc conscience d'être *initiateur d'un nouveau groupement* » (1).

P. OSCAR DE PAMEL,
O. M. C.

que la bataille entre Assisse et Pérouse — dans laquelle François fut fait prisonnier — eut lieu en 1202 (p. 213). Nous avons dit, ici même, qu'en réalité ce fait se passa en 1204 (*Et. Fr.*, t. XXXIII, 1921, p. 504, note 1).

(1) P. GRATIEN, *Et. Fr.*, t. XVIII, 1907, p. 389. — Nous regrettons de devoir finir ici cette intéressante étude. L'auteur de ces lignes étant parti comme missionnaire aux Indes au début d'octobre 1922, n'a pu nous envoyer le reste de son travail (N. D. L. R.).

Digitized by Google

S. FRANÇOIS ET L'EUCHARISTIE

Quand S. François parle du Sauveur, il a surtout en vue l'Eucharistie. Son service, son imitation et son amour du Christ ont été animés d'une chaleur et d'une vie si intenses parce que, humainement parlant, ils avaient pour objet non pas un maître perdu dans le temps et l'espace, mais Jésus-Christ réellement présent dans le Très Saint Sacrement. Ici encore, François trouvait la Crèche et la Croix; ici encore, son divin Maître était vivant, et lui, le chevalier du Christ, il se tenait jour après jour dans le palais et devant le trône de son très haut Roi. L'autel était le secret asile de sa foi, de son espérance, de sa charité, de ses pensées et de ses actions. Le Christ était pour lui, dans l'Eucharistie et par l'Eucharistie, l'objet constant de sa piété. *L'Eucharistie était le foyer de toute sa vie religieuse.*

François pratiqua et cultiva *la dévotion envers le Sacrement de l'autel* dans un degré où un saint l'avait à peine fait jusque-là. Elle fut *la* dévotion de cet homme séraphique et non pas seulement une de ses pratiques de dévotion. Des incroyants eux-mêmes ont remarqué que le culte de l'Eucharistie « a eu un rôle prépondérant dans la genèse de la pensée religieuse de François et qu'elle a été en quelque sorte l'âme de sa piété » (1).

Du reste, Fr. Léon, confesseur de notre Saint, a le premier célébré d'une façon infiniment tendre et délicate « cette profonde vénération et dévotion du Saint pour le corps du Christ » (2). Ce sont ses propres paroles. Thomas de Celano écrit de son côté : « Il brûlait d'amour, jusqu'aux moëlles, pour le Sacrement du corps du Seigneur et demeurait frappé de stupeur devant cette miséricorde pleine de charité et surtout devant cette charité si miséricordieuse. Ne pas entendre chaque jour au moins une

(1) Sabatier, *Spec. perf.*, p. 120.
(2) Sabatier, *Loc. cit.*, p. 119.

Digitized by Google

messe, lorsqu'il n'avait pas d'empêchement, lui aurait paru une faute grave » (1).

La maladie le mettait-elle dans l'impossibilité d'aller à l'Eglise, il priait un prêtre de célébrer pour lui la messe à l'infirmerie (2). Quand cette faveur venait à lui manquer, il se faisait à tout le moins lire dans le missel l'évangile du jour et il assistait spirituellement au sacrifice de la messe. Car, disait-il, « quand je ne puis entendre la messe, j'adore le corps du Christ, dans l'oraison et avec les yeux de l'esprit, comme lorsque je vais à la messe » (3).

« Il communiait souvent et si pieusement que sa piété se communiquait aux autres. Il apportait à cette action si sainte tout son recueillement, faisait à Dieu le sacrifice de tous ses membres et, en recevant l'Agneau immolé, il immolait son

(1) « Missam vel unicam non audire cotidie, si vacaret...». Au Couvent, il ne pouvait assister qu'à *une seule* messe, par suite de l'ordonnance qu'il avait portée : « Moneo praeterea et exhortor in Domino, ut in locis, in quibus Fratres morantur, una tantum Missa celebretur in die secundum formam sanctae ecclesiae. Si vero plures fuerint in loco sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus audita celebratione alterius sacerdotis ». *Epist. ad Capitulum gener. Opusc.* éd. Boehmer, 60. Lemmens, 104. François édicta cette mesure, en considération de l'indignité humaine et aussi par crainte que la communion ou la célébration quotidienne de la messe ne fit perdre à ses Frères leur profond respect envers le Très Saint Sacrement. Il y eut alors et plus tard, beaucoup d'hommes pieux et savants pour penser à cet égard comme S. François. Il en fut ainsi jusqu'au moment où l'Eglise déclara qu'en célébrant chaque jour avec dignité le sacrifice eucharistique, on répondait mieux au désir du divin Sauveur qu'en omettant de le faire. (Benedict. xiv : *De Sacrificio Missae,* sect. 2. § 9, sq.) S. Bonaventure lui-même, comme on sait, l'héritier de l'esprit du séraphique Patriarche, se tint de longs jours éloigné de l'autel « parce qu'il s'estimait indigne de recevoir la Sainte Communion ». *(Catalogus Sanctorum Fratrum Minorum*, publié par le P. Léonard Lemmens, o. f. m., Rome, 1902. 27.) D'autre part, le même S. Bonaventure blâme le prêtre qui omet, non par respect, mais par négligence, de célébrer les saints Mystères ; car, par là, il enlève, autant qu'il est en lui, à la Ste Trinité l'honneur, aux Anges la joie, aux pécheurs le pardon aux bons la grâce, aux pauvres âmes du purgatoire le soulagement, à l'Eglise du Christ le secours, à soi-même le remède contre ses propres faiblesses et ses fautes journalières. (*De praeparatione ad Missam*, c. 1, n° 9. *Opera* VIII, 102).

(2) « Erat enim frater ille (Benedictus de Pirato) Sacerdos sanctus et discretus, qui beato Francisco celebrabat aliquando, ubi iacebat infirmus, quia semper quum poterat, volebat habere vel audire missam quantumcumque esset infirmus ». *Spec. perf.* c. 87.

(3) «Fecit etiam scribi hoc evangelistare, ut eo die, quo non posset audire missam occasione infirmitatis vel alio aliquo manifesto impedimento faciebat sibi legi evangelium, quod eo die dicebatur in ecclesia in missa, et hoc continuavit usque ad obitum suum. Dicebat enim : quum non audio missam, adoro corpus Christi oculis mentis in oratione quemadmodum adoro quum video illud in missa. Audito vel lecto evangelio, beatus Franciscus ex maxima reverentia Domini osculabatur semper evangelium ». Note manuscrite de Fr. Léon. Elle se trouve dans le Bréviaire que lui donna S. François et que l'on conserve aujourd'hui encore dans la Basilique de Ste-Claire, à Assise. Sabatier, *Spec. perf.* p. 175, note 2.

Digitized by Google

esprit dans le feu qui brillait toujours sur l'autel de son cœur » (1). « Son âme était comme remplie d'ivresse et il tombait souvent en extase », ajoute S. Bonaventure (2).

Ses préférences pour les manières et la langue françaises ne trouvent pas une explication suffisante dans ce fait que, par sa mère, il avait une origine française et que la Provence était par excellence la patrie de la vraie chevalerie et des jongleurs ou troubadours. Non, s'il chérissait la France plus que tout autre pays, c'est parce qu'elle « aimait le corps du Christ » (3). Lorsqu'un jour (4) il résolut, pour cette raison, de fixer sa résidence dans une Province éloignée, il dit à ses Frères : « An nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, de la glorieuse Vierge Marie, sa Mère, et de tous les Saints, je choisis la Province de France, parce que ses habitants sont catholiques et surtout parce que, entre les autres catholiques, ils témoignent un grand respect au corps du Christ. J'en suis fort réjoui et très volontiers je demeurerai au milieu d'eux » (5). Il répétait qu'il voudrait bien mourir en France, parce qu'on y traitait les choses saintes avec respect (6).

Par respect et par amour envers le Sacrement de l'autel, il avait un grand zêle pour *tout ce qui, de près ou de loin, se rapporte à ce mystère.*

Quand il était encore un jeune mondain, il lui arriva souvent d'acheter des ornements précieux et des objets pour la célébration du saint Sacrifice et de les donner en secret à des prêtres et à des églises pauvres (7). Dans un pèlerinage qu'il fit à Rome, il fut frappé de la modicité des aumônes que l'on déposait pour l'entretien de la Basilique Saint-Pierre. « Comment, s'écria-t-il, comment des gens qui prétendent honorer le Prince des Apôtres, peuvent-ils faire de si maigres aumônes dans le lieu où repose son corps ? » Il dit et, tirant de sa bourse une pleine poignée de monnaie, il la jeta sur l'autel avec un tel bruit que tous les assistants l'entendirent et admirèrent sa générosité (8).

Plus tard, il recommanda à sainte Claire et à ses filles de St-Damien de confectionner des linges d'autel et d'autres ornements

(1) Thom. Cel. II, n. 201.
(2) *Leg.* c. 9, n. 2.
(3) Thom. Cel. II, n. 201.
(4) Au Chapitre de la Pentecôte, en 1217.
(5) *Spec. perf.* c. 65.
(6) Thom. Cel. II, n. 201.
(7) *Tres Socii*, n. 8. Thom. Cel. II, n. 8.
(8) *Tres Socii*, c. 3. Thom. Cel. II, n. 8.

Digitized by Google

pour les églises qui n'avaient pas les moyens de s'en procurer. Il voulut même, malgré son extrême pauvreté, envoyer des Frères par le monde avec de précieux ciboires, pour enfermer dans un lieu convenable le prix de notre rédemption, partout où il serait conservé dans des conditions indignes de lui. On le vit aussi prendre soin des linges sacrés et préparer des hosties avec des fers artistement travaillés. Il envoya même des Religieux porter des fers dans les Provinces particulières, afin que l'on confectionnât des pains d'autel d'une beauté et d'une pureté irréprochables (1). Quand, au cours de ses voyages, il rencontrait une église négligée, il saisissait un balai, la nettoyait avec humilité et dévotion, et ornait les autels, afin que le Dieu tout-puissant y fût logé d'une façon convenable (2).

De tout temps aussi, il se sentit pressé de restaurer *les églises pauvres et délabrées*. Il se mit, dès le début de sa conversion, à réparer le sanctuaire de St-Damien qui devint dans la suite l'église-mère des Clarisses. Allant de maison en maison, il quêta des matériaux, sollicita des aides et se dépensa pendant de longs mois avec un tel entrain que ses membres délicats étaient comme brisés par le travail. Quand l'entreprise toucha au terme, vers la fin de l'année 1207, il tendit de nouveau la main pour se procurer de l'huile et entretenir une lampe devant le Très Saint Sacrement (3).

Aussitôt après, il releva une vieille église bénédictine, dédiée à S. Pierre. Elle se trouve maintenant dans l'enceinte d'Assise, mais elle était alors située en dehors des murs de la ville (4). Ensuite, sans perdre de temps, il porta son attention sur une petite église, isolée dans la campagne, Ste-Marie de la Portioncule, appelée plus tard la Portioncule ou Notre-Dame des Anges. Jadis, lieu célèbre de pèlerinage, ce sanctuaire était, au commencement du XIIIe siècle, abandonné et désert. Il se releva de ses ruines vers la fin de 1208 et devint dans la suite l'église favorite de notre Saint et le berceau de son Ordre (5). En 1213, François bâtit entre San Gemini et Porcaria une

(1) Thom. Cel. II, n. 201. *Spec. perf.* c. 65. On conserve encore aujourd'hui au Couvent de Greccio un de ces fers à hosties, dont S. François s'est servi. Cf. Johannes Jörgensen : *Das Pilgerbuch*. Traduit de l'italien par la Comtesse Holstein-Ledreborg, Kempten, Kösel, 1905, p. 94, 100.

(2) *Spec. perf.* c. 56, 57.

(3) *Tres Socii*, n. 21-24. Thom. Cel. I, n. 18.

(4) S. Bonav. *Leg.* c. 2, n. 7.

(5) Thom. Cel. I, n. 21. S. Bonav. *Leg.* c. 2, n. 8.

Digitized by Google

église en l'honneur de la Sainte Vierge (1). Trois ans après, il entreprit la réparation de Ste-Marie de l'Evêché, à Assise. Cette église était si misérable qu'au-dessus du tabernacle où reposait le Saint Sacrement, le toit apparaissait dans toute sa nudité. Touché de la pauvreté de son Dieu, François fit remettre le chœur à neuf et dressa au-dessus du maître-autel un magnifique baldaquin (2).

Sa dévotion envers le Très Saint Sacrement lui inspira aussi *un respect inexprimable à l'égard du sacerdoce.* La corruption des mœurs était effroyablement grande et fort répandue dans le clergé d'alors. Comme toujours, le peuple faisait retomber les fautes des prêtres sur le corps sacerdotal tout entier et même sur l'état ecclésiastique. Les Cathares et les Vaudois affirmaient positivement que tout prêtre en état de péché mortel avait perdu les pouvoirs du sacerdoce. Cette hérésie fit de rapides progrès dans la haute Italie et devint un grand danger pour l'Eglise. François marcha contre l'erreur avec les armes d'une foi invincible à la parole de Dieu et à Jésus-Hostie, dont les prêtres sont les ministres.

Le Dominicain Etienne de Bourbon († vers 1261) nous rapporte un trait qui met dans une éblouissante lumière l'amour et le respect de notre Saint envers le sacerdoce. Un jour que François voyageait en Lombardie, tous les habitants d'un village : clergé et laïques, catholiques et hérétiques accoururent pour le saluer. Un Cathare s'avança vers lui et lui dit, en désignant le curé de l'endroit : « Dites-moi, vous qui êtes un homme de bien, comment ce pasteur des âmes peut-il commander la foi et le respect, alors qu'il entretient une concubine et mène une vie scandaleuse ? » Et François de s'avancer vers le prêtre, de s'agenouiller devant lui dans la boue du chemin et de lui baiser les mains, en disant : « J'ignore si ces mains sont réellement souillées ; mais, le seraient-elles, la vertu et l'efficacité des Sacrements qu'elles administrent, n'en souffrent aucun dommage. Ces mains ont touché mon Seigneur et, par respect pour le Seigneur, j'honore son représentant. Pour lui, il peut être mauvais ; mais pour moi, il est bon » (3).

Tant qu'il vécut, François exhorta ses Frères à estimer les

(1) Wadding : *Annal. ad an. 1213*, n. 17.

(2) Voir les preuves dans Lud. Lipsin : *Compendiosa historia vitae S. P. Francisci*, Assise, 1756, 19, et dans Faloci-Pulignani : *Miscellanea francescana*, vol. II, 33-37.

(3) *Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon*, éd. Lecoy de la Marche, Paris, Renouard, 1877, n. 316, p. 264 sq. n. 347, p. 304 sq.

Digitized by Google

prêtres par-dessus tout, et cela, par dévotion envers le Très Saint Sacrement. « Partout où ils rencontreront un prêtre, riche ou pauvre, bon ou mauvais, peu importe, qu'ils s'inclinent humblement devant lui et lui témoignent leur vénération » (1). Mais ces prêtres qui dispensent les vénérables et très saints Sacrements, c'est trop peu d'incliner la tête devant eux, de se mettre à leurs genoux et de leur baiser les mains, il faut, pour honorer leur puissance, aller jusqu'à baiser les pieds de leur monture (2).

Il lui arriva souvent d'ajouter : « Bienheureux le serviteur de Dieu qui accorde sa confiance aux clercs dont la vie est droite et selon la forme de la sainte Eglise romaine. Et malheur à ceux qui les méprisent : car, quoique les clercs soient pécheurs, personne ne doit les mépriser; le Seigneur seul se réserve le droit de les juger. Plus est élevée au-dessus de toutes les autres la fonction de ceux qui sont chargés du très saint Corps et du Sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, plus est grand le péché commis contre eux, et plus cette faute dépasse celles que l'on commet contre tous les autres hommes de ce monde » (3).

Avant de mourir, le Saint manifesta encore d'une façon saisissante sa vénération envers l'adorable Sacrement de l'autel et envers les prêtres qui l'administrent. En ce moment solennel où il se sentit pressé de recommander chaudement aux siens ce qu'il y a de plus aimable et de plus sublime sur la terre, il dicta les lignes suivantes à Fr. Léon : « Le Seigneur m'a donné, à moi Frère François, la grâce de commencer ainsi à faire pénitence : j'étais dans les péchés et il me semblait très amer de voir les lépreux; et le Seigneur lui-même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps. Et après, je tardai peu et je sortis du siècle. Et le Seigneur me donna une si grande foi aux églises que j'adorais ainsi avec simplicité et disais : « Nous vous adorons, Seigneur Jésus-Christ, ici et dans toutes vos églises qui sont sur toute la terre, et nous vous bénissons d'avoir racheté le monde par votre sainte croix ». Ensuite, le Seigneur me donna et me donne encore une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine, à

(1) *Tres Socii*, n. 59.
(2) *Tres Socii*, n. 57. THOM. CEL. II, n. 201.
(3) *Verba admonitionis*, c. 26, *Opusc.* éd. BOEHMER, 48 sq. LEMMENS, 18.

Digitized by Google

cause de leur caractère, que, s'ils me persécutaient, c'est à eux-mêmes que je veux recourir. Et si j'avais autant de sagesse qu'en eut Salomon, et si je trouvais de pauvres prêtres de ce siècle, je ne veux pas prêcher contre leur volonté dans les paroisses où ils demeurent. Et eux et tous les autres, je veux les craindre, les aimer et les honorer comme mes seigneurs, et je ne veux pas considérer en eux le péché, car je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs. J'agis ainsi, parce qu'en ce siècle je ne vois rien sensiblement du Très-Haut Fils de Dieu, si ce n'est son très saint corps et son sang qu'ils consacrent et reçoivent, et que seuls ils administrent aux autres. Et je veux honorer par-dessus tout ces très saints mystères, les vénérer et les placer dans les lieux précieux. Quant au très saint nom du Seigneur et à ses paroles écrites, partout où je les trouverai dans des endroits inconvenants, je veux les recueillir et je prie qu'on les recueille et qu'on les place en un endroit honnête. Et tous les théologiens et ceux qui nous dispensent les très saintes paroles divines, nous devons les honorer et les vénérer à l'égal de ceux qui nous communiquent l'esprit et la vie » (1).

On trouverait difficilement dans toute la littérature théologique un exposé tout à la fois aussi simple et aussi profond, qui résume en quelques phrases l'importance de l'Eucharistie et du sacerdoce pour toute la vie chrétienne. « En ce monde, je ne vois rien sensiblement de ce Très-Haut Fils de Dieu, si ce n'est son très saint corps et son sang qu'ils consacrent et reçoivent, et que seuls ils administrent aux autres ». Quelle foi robuste dans ces paroles ! Elle fait voir à S. François derrière le cristal de la monstrance, sur la nappe de l'autel ou sur la langue du communiant, le corps du Sauveur : ses pieds, ses mains, ses yeux, sa bouche, son sang qui ruisselle, son cœur qui palpite. Elle lui montre la personnalité majestueuse et la bienfaisante activité de Celui qui parcourut jadis les bourgades de la Galilée et de la Judée, et à la suite de qui il s'est engagé de marcher en qualité de chevalier. Et ce Jésus qui a vécu autrefois en Palestine, voilà que, par un mystère incompréhensible d'infinie charité, le prêtre lui donne dans nos tabernacles une présence réelle et le fait descendre des hauteurs du ciel dans le cœur du plus pauvre des hommes. Cette pensée vous accable et, humainement, elle est presque incompréhensible. François en fut tellement saisi que, toute sa vie, il mit tout en œuvre pour honorer et aimer le

(1) *Testament. Opusc.* éd. Boehmer, 36 sq. Lemmens, 78 sq.

Digitized by Google

Dieu de l'Eucharistie, les demeures de l'Eucharistie, le sacerdoce de l'Eucharistie.

Mais cela ne lui suffit point. Comme elle avait pris la première place dans sa piété personnelle, ainsi *l'Eucharistie* la prit-elle encore *dans son activité apostolique*. Barthélemy de Pise en a déjà fait la remarque et, parmi les enseignements de S. François, il donne la première place à ceux qui ont trait au Sacrement de l'autel (1). Même Boehmer, l'éditeur protestant des *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi,* signale que le Sacrement de l'autel est « le thème favori du Saint » (2). Et de fait, François ne parle pas de l'Eucharistie seulement quand l'occasion s'en présente, mais il en traite longuement en différents endroits de ses écrits. Sur huit lettres que nous possédons de lui, cinq roulent en grande partie ou même exclusivement sur l'Eucharistie (3). Toujours et partout, il est impatient d'inculquer au peuple, aux princes, aux prêtres, à ses fils, la vérité à laquelle il tient par toutes les fibres de son être. « En ce monde, je ne vois rien sensiblement du Très-Haut Fils de Dieu, si ce n'est son très saint corps et son sang... ».

Nous trouvons, au commencement de ses *Paroles de sainte exhortation*, une leçon catéchistique intitulée : *Du Corps du Christ*. Ecrite très simplement, cette leçon est un excellent exposé dogmatique et pratique de la vérité que nous venons de rappeler. François écrit : « Le Seigneur Jésus a dit à ses disciples : « Je suis la voie, la vérité et la vie. Nul ne vient à mon Père si ce n'est par moi. Si vous m'aviez connu, vous auriez connu mon Père. Dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu ». Philippe lui dit : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit ». Jésus lui répondit : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas encore ! Philippe, celui qui me voit, voit aussi mon père (4). Le Père habite une lumière inaccessible (5), et Dieu est esprit (6), et personne n'a jamais vu Dieu (7). Parce que Dieu est esprit, l'esprit seul peut voir Dieu, car c'est l'esprit qui vivifie, tandis

(1) Barth. de Pisa, *Conform.* l. 1. fructus XII, pars 2. p. 595-598.

(2) Boehmer, XXIX.

(3) *Epistola quam misit omnibus fidelibus. Epist. ad Capitulum general. Epist ad omnes clericos. Epist. ad universos custodes. Epist. ad populorum rectores.*

(4) Joann. XIV. 6-9.

(5) I Tim. VI, 46.

(6) Joann. IV, 24.

(7) Joann. I, 18.

Digitized by Google

que la chair ne sert de rien (1). Mais le Fils, en tant qu'il est égal au Père, ne peut être vu par personne autrement que le Père, autrement que l'Esprit Saint. Aussi, tous ceux qui ont vu l'humanité du Seigneur Jésus-Christ, sans voir son esprit et sa divinité, et sans croire qu'il est le vrai Fils de Dieu, ceux-là sont damnés.

« Pareillement, tous ceux qui voient le Sacrement du corps du Christ, consacré par les paroles du Seigneur sur l'autel dans les mains du prêtre, sous les apparences du pain et du vin, mais ne voient pas son esprit et sa divinité, et ne croient pas qu'il est vraiment le très saint corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, ceux-là aussi sont damnés, au témoignage du Tout-Puissant lui-même qui dit : « Ceci est mon corps et le sang du Nouveau Testament (2), et celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle » (3).

« Aussi, c'est l'Esprit de Dieu qui habite en ceux qui lui sont fidèles, et celui-là le possède qui reçoit le très saint corps et le sang du Seigneur; tous les autres qui n'ont point part à cet Esprit et cependant osent communier, ceux-là « mangent et boivent leur condamnation » (4).

« Enfants des hommes, jusques à quand aurez-vous le cœur dur (5) ? Pourquoi ne connaissez-vous pas la vérité et ne croyez-vous pas au Fils de Dieu (6) ? Lui, tous les jours, il s'humilie comme à l'heure où, descendant de son trône royal, il s'incarna au sein d'une Vierge. Chaque jour, il vient lui-même à vous sous une humble apparence. Chaque jour, il descend du sein de son Père sur l'autel dans les mains du prêtre. De même qu'il s'est montré aux saints Apôtres dans sa vraie chair, de même il se montre à nous sous le pain sacré. Et de même que dans sa chair, ils ne voyaient que son humanité, tout en croyant et en contemplant de leurs yeux spirituels sa divinité elle-même; ainsi nous autres, nous voyons le pain et le vin de nos yeux corporels, et nous croyons fermement que c'est là son corps très saint et son sang vrai et vivant. C'est de cette façon qu'est toujours le Seigneur avec ses disciples comme il l'a dit lui-même : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (7).

(1) Joann. VI, 64.
(2) Marc. XIV, 22, 24.
(3) Joann. VI, 35.
(4) I Cor. XI, 29.
(5) Ps. IV, 3.
(6) Joann. IX, 35.
(7) *Verba admonitionis*, c. 1 *Opusc.* éd. Boehmer, 40 sq. Lemmens, 3-5.

Digitized by Google

Qui ne remarquerait, en lisant cette page, que François fait du Sacrement de l'autel le centre du christianisme ? Comme les Apôtres reconnaissaient et contemplaient la divinité de Jésus derrière le voile de son humanité; ainsi reconnaissons-nous aujourd'hui, sous les espèces eucharistiques, le Fils adorable de Dieu et croyons-nous en lui. Comme Jésus-Christ vécut au milieu de ses Apôtres et fut un personnage réel, ainsi est-il à présent aussi réel et aussi vivant au milieu de nous dans son être sacramantel. Comme, en ce temps-là, il fallait, pour être sauvé, confesser le Christ et l'aimer; ainsi, aujourd'hui encore, les rapports de foi et d'amour qu'une âme entretient avec le Dieu de l'Eucharistie sont-ils décisifs pour sa félicité éternelle. Celui qui vit de l'Eucharistie, avec elle et pour elle, celui-là vit de Jésus, avec lui et pour lui, aussi vraiment, aussi réellement que jadis les Apôtres du Seigneur. « Jésus-Christ est le même hier, et aujourd'hui; il le sera éternellement » (1). Hier, avec les Apôtres dans les campagnes de la Galilée et de la Judée; aujourd'hui, avec nous, dans tous les tabernacles de l'univers; éternellement, avec tous les Saints dans le royaume de sa gloire céleste. Tel fut le message eucharistique de S. François au *peuple* chrétien.

Il était conforme à ses idées chevaleresques qu'il proclamât ce message avec plus de force encore en face *des chefs des peuples*. Le Christ est présent dans l'Eucharistie comme Roi des rois et Seigneur des seigneurs; tout homme vraiment noble est appelé à le servir et c'est une gloire même pour un roi ou un empereur d'être son vassal et son homme-lige. Tous les grands de la terre devraient dès lors, au jugement de François, avoir une dévotion toute spéciale envers le très saint Sacrement et la favoriser parmi leurs sujets. En conséquence, il adresse une *Lettre aux chefs des peuples* où il s'exprime ainsi :

« A tous les chefs, aux consuls, aux juges, aux gouverneurs de tous pays, à tous ceux qui recevront cette lettre, Frère François, votre misérable petit serviteur dans le Seigneur, vous souhaite à tous le salut et la paix... Je vous prie avec tout le respect possible, au milieu des soins et des sollicitudes de ce siècle, de ne pas oublier le Seigneur et de ne pas vous écarter de ses commandements : tous ceux qui l'oublient et s'écartent de ses commandements sont maudits (2) et il les oubliera aussi (3)...

(1) Haebr.. XIII, 8.
(2) Ps. CXVIII, 21.
(3) Ezech. XXXIII, 13.

Digitized by Google

Je vous conseille fortement, mes seigneurs, de mettre de côté tout souci et toute inquiétude, et de recevoir avec amour le très saint corps et le sang très saint de notre Seigneur Jésus-Christ, en sa sainte mémoire. Faites rendre au Seigneur de nombreux hommages par le peuple qui vous est confié; chaque soir, par un crieur ou par tout autre moyen, que l'on annonce à tout le peuple le moment de rendre grâces et louanges au Seigneur Dieu Tout-Puissant » (1).

L'Eucharistie, centre de la vie chrétienne, voilà une idée sur laquelle il revient sans cesse. Croire en Jésus-Christ Notre Seigneur et le servir, c'est avoir la foi à l'Eucharistie et l'entourer d'honneur. L'Homme-Dieu eucharistique doit régner sur toute notre vie, soit privée, soit publique; princes et peuples doivent se presser autour du Roi qui trône dans l'Eucharistie. Que le règne eucharistique de Notre Seigneur arrive en chacun de nous et nous soumette à ses lois ! Reconnaître ce règne et travailler à son extension, voilà la haute, la sublime mission des grands comme des petits de ce monde. Mais c'est avant tout la mission du *clergé*.

Nous avons vu de quelle vénération, mêlée d'une pieuse crainte, François entourait les prêtres, par égard pour la consécration qu'ils ont reçue et la puissance qu'ils exercent sur l'Eucharistie. Or, il exhortait les prêtres, pour les mêmes motifs, à mener une vie digne des saints mystères dont ils ont la dispensation, à les célébrer et à les recevoir avec piété et à en propager le culte dans le peuple par tous les moyens.

Fr. Léon a raconté les premières courses apostoliques de S. François, dont il fut le compagnon habituel. Le bienheureux Père allait, un balai sous le bras, dans les localités voisines d'Assise; il nettoyait d'abord l'église, puis il pressait le peuple avec des paroles de feu à faire pénitence. « La prédication finie, il réunissait tous les prêtres de l'endroit dans un lieu retiré, afin de n'être pas entendu des séculiers. Il leur parlait du zèle pour le salut des âmes et leur recommandait tout particulièrement d'avoir soin de tenir propres les églises, les autels et tous les objets qui servent à la célébration des divins mystères » (2).

Mais c'était trop peu pour son zèle. Il adressa une sorte de Lettre pastorale sur le Sacrement de l'autel à tous les clercs du monde entier. Nous y lisons :

(1) *Epist. ad populorum rectores. Opusc.* Boehmer, 70 sq. Lemmens, 111 sq. Texte d après Gonzaga : *De origine seraphicae religionis*, Venise, 1603, 806 sq.

(2) *Spec. perf.* c. 56.

Digitized by Google

« Considérons tous, ô clercs, le grand péché et l'ignorance de certains, touchant le très saint corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, les noms très sacrés et les paroles écrites de la consécration. Nous savons que le corps ne peut exister qu'après ces paroles de la consécration. Et nous ne possédons rien, et nous ne voyons rien du Très-Haut en ce siècle, si ce n'est son corps et son sang, le nom et la parole qui nous a créés et rachetés de la mort à la vie.

« Que tous les clercs qui administrent de si saints mystères, et surtout ceux qui le font avec légèreté, examinent donc soigneusement si les calices, corporaux et linges où est consacré le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ, ne sont pas en mauvais état. Beaucoup le laissent dans des endroits indignes, le portent sans respect le long du chemin, le reçoivent indignement et l'administrent aux autres à tort et à travers. Ses noms et ses paroles écrites sont parfois foulés aux pieds, car l'homme animal ne perçoit pas les choses de Dieu (1).

« De tels actes n'exciteront-ils pas votre piété, alors que notre bon Maître daigne se mettre dans nos mains, que nous disposons de lui et que nous le recevons chaque jour sur nos lèvres ? Ignorons-nous par hasard que nous tomberons, nous aussi, un jour, entre ses mains ?

« Allons, de ces fautes et des autres amendons-nous vite et fermement. Partout où le très saint corps de Notre Seigneur Jésus-Christ sera placé ou abandonné coupablement, qu'on l'enlève de ce lieu pour le placer et le poser dans un lieu précieux. De même, les noms de Dieu et ses paroles écrites, partout où on les trouve dans un endroit peu convenable, qu'on les recueille et qu'on les place dans un endroit honnête. Et nous savons bien que nous sommes particulièrement tenus d'observer toutes ces règles, en vertu des préceptes du Seigneur et des constitutions de notre Mère la sainte Eglise. Et celui qui ne s'y conformera pas, qu'il sache qu'il devra en rendre compte au jour du jugement devant Notre Seigneur Jésus-Christ. Et celui qui publiera cet écrit pour le mieux faire observer, qu'il sache qu'il sera béni du Seigneur » (2).

Les exhortations qu'il adresse aux laïques et aux clercs séculiers, François les fait entendre à ses propres *Frères*. Ils doivent

(1) I Cor. II, 14.

(2) *De reverentia corporis Domini et de munditia altaris. Opusc.* Boehmer, 62 sq. Lemmens, 22 sq.

Digitized by Google

briller entre tous les fidèles par un amour embrasé envers le Très Saint Sacrement. Les *Trois Compagnons* l'attestent : il leur recommandait d'assister pieusement à la messe et d'adorer avec un tendre respect le corps du Seigneur (1). « Et ainsi contrits et confessés, lit-on dans la Règle de 1221, qu'ils reçoivent le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ avec une grande humilité et un grand respect, se souvenant de la parole du Seigneur : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle » (2). Et encore (3) : « Faites ceci en mémoire de moi » (4).

Il rappelait ces vérités de temps en temps devant les Frères réunis en Chapitre Général (5). Une fois qu'il n'assista pas à ces assises de l'Ordre, — c'était vers la fin de sa vie, — il envoya aux membres du Chapitre l'admirable Lettre que nous allons citer et dans laquelle il avait mis tout son cœur :

« Je vous conjure tous, mes Frères, en vous baisant les pieds et avec toute l'affection dont je suis capable, de témoigner, de votre mieux, toute sorte de respects et d'honneurs au très saint corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ, par qui tout ce qui est dans le ciel et sur la terre a été pacifié (6) et réconcilié avec le Père tout-puissant.

» Je prie également dans le Seigneur tous mes Frères qui sont, qui seront ou qui désirent être prêtres du Très-Haut, quand ils voudront célébrer la messe, qu'ils célèbrent dignement, saintement, respectueusement, le vrai sacrifice du très saint corps et du sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, avec une intention sainte et pure, non pour un motif terrestre, par crainte ou pour plaire à quelqu'un comme s'ils voulaient être agréables aux hommes (7). Que leur intention tout entière, autant que le permet la grâce du Tout-Puissant, n'aille qu'au seul souverain Seigneur, ne cherche qu'à lui plaire; car, lui seul, il agit là selon son bon plaisir. Il l'a dit : « Faites ceci en mémoire de moi » (8). Si quelqu'un agit autrement, il devient un autre traître Judas, il est responsable du corps et du sang du Seigneur (9).

(1) *Tres Socii*, n. 57.
(2) Joann. VI, 55.
(3) Luc. XXII, 19.
(4) *Regula prima*, c, 20. *Opusc.* éd. Boehmer. 18, Lemmens, 50.
(5) Wadding ad ann. 1216, n. 11; ad ann. 1219, n. 38-80.
(6) Coloss. I, 20.
(7) Col. III, 22.
(8) Luc. XXII, 19.
(9) I Cor. XI, 27.

Digitized by Google

« Souvenez-vous, prêtres mes frères, de ce qui est écrit dans la loi de Moïse : ceux qui la transgressaient même matériellement, étaient condamnés à mort sans aucune rémission, par arrêt du Seigneur (1). Combien plus terrible et plus inflexible est le châtiment mérité par celui qui foule aux pieds le Fils de Dieu, souille le sang du Testament qui l'a sanctifié et fait injure à l'Esprit de la grâce (2). L'homme, en effet, méprise, souille et foule aux pieds l'Agneau de Dieu, lorsque, comme dit l'Apôtre (3), il ne distingue et ne discerne pas le saint pain du Christ des autres aliments; lorsqu'il le mange indignement ou, s'il est en état de grâce, lorsqu'il communie sans aucun profit. Le Seigneur dit par son Prophète : « Maudit l'homme qui fait l'œuvre de Dieu frauduleusement » (4). Et il condamne les prêtres qui ne veulent prendre à cœur d'éviter ces fautes : « Je maudirai, dit-il, vos bénédictions » (5).

« Ecoutez, mes Frères. Si la bienheureuse Vierge Marie est honorée comme elle le mérite, pour avoir porté le Seigneur dans son sein virginal ; si le bienheureux Jean-Baptiste a tremblé, n'osant pas mettre la main sur la tête de l'Homme-Dieu ; si le tombeau où il reposa quelques heures est vénéré, combien ne doit pas être saint, juste et digne, celui qui touche de ses mains, qui prend de bouche et de cœur, qui donne aux autres le Christ, non plus mortel, mais éternellement vainqueur et glorieux, l'objet des complaisances des Anges !

« Considérez votre dignité, ô Frères qui êtes prêtres, et soyez saints, parce qu'il est saint (6). Et de même que le Seigneur Dieu vous a honorés par-dessus tous par ce mystère, de même vous aussi par-dessus tous aimez-le, révérez-le, honorez-le. C'est un grand malheur et une misérable faiblesse que de l'avoir ainsi près de vous et de penser à d'autres petits soucis terrestres. Que tout l'homme soit saisi de frayeur, que le monde entier tremble, que le ciel exulte, lorsque, sur l'autel, dans les mains du prêtre, descend le Christ, Fils du Dieu vivant. O admirable grandeur ! ô étonnante condescendance ! ô sublime humilité ! ô humble sublimité ! Le Maître de l'univers, Dieu lui-même et Fils de Dieu, s'humilie au point de se cacher, pour notre salut, sous la

(1) Haebr. X, 28.
(2) Haebr. X, 29.
(3) I Cor. XI, 29.
(4) Jer. XLVIII, 10.
(5) Mal. II, 2.
(6) Levit. XI, 44.

Digitized by Google

faible apparence du pain ! Voyez, Frères, l'humilité de Dieu et répandez vos cœurs devant lui (1); humiliez-vous à votre tour pour être exaltés par lui (2). Ne gardez rien de vous-mêmes pour vous, afin qu'il vous possède tout entier, lui qui s'est donné à vous tout entier » (3).

C'est l'âme d'un S. Jean qui s'exprime dans ces paroles. Celui qui, comme l'Apôtre bien-aimé, s'est reposé sur le cœur du Dieu de l'Eucharistie et qui, sans s'arrêter, s'est abreuvé à longs traits à la source de l'amour infini, celui-là seul peut parler ainsi du mystère de la charité.

Mais François ne se contente pas de recommander à ses fils le plus tendre respect envers le Sacrement de l'autel. Oui, ils doivent personnellement aimer et exalter la dévotion à l'Eucharistie, mais il faut aussi que, *par tous les moyens en leur pouvoir, ils soient auprès des autres : clergé et peuple, les apôtres du culte eucharistique.* Il affirme ce devoir dans une Lettre émouvante qu'il adresse à tous les Gardiens de l'Ordre et, par eux, à tous les membres de sa famille religieuse :

« Je vous en conjure plus que s'il s'agissait de moi-même, lorsque ce sera nécessaire et que vous le croirez bon, suppliez humblement les clercs de faire leur devoir et de vénérer par-dessus tout le très saint corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, son saint nom, ses paroles écrites et les formules de la consécration. Les calices, les corporaux, les ornements d'autel, tout ce qui a trait au sacrifice, qu'ils le regardent comme précieux. Et si en quelque lieu le corps du Seigneur est logé très pauvrement, qu'ils le placent et le reposent, selon l'ordre de l'Eglise, dans un lieu précieux; qu'ils le portent avec grande vénération et l'administrent prudemment aux autres. Quant au nom et aux paroles écrites du Seigneur, partout où ils les trouveront dans des endroits immondes, qu'ils les recueillent et les mettent dans un lieu honnête.

« Et dans toute prédication que vous ferez, dites au peuple de faire pénitence, avertissez-le qu'on ne peut être sauvé que par la réception du très saint corps et du sang du Seigneur. Et pendant le sacrifice sacerdotal de l'autel, lorsqu'on le porte quelque part,

(1) Ps. LXI, 9.
(2) I Petr. V, 6.
(3) *Epist. ad Capitulum generale. Opusc.* Boehmer, 59 sq. Lemmens, 100-103. François écrivit cette Lettre vers la fin de sa vie, alors qu'il s'était retiré du gouvernement de l'Ordre. Le fait est assuré par Ubertin de Casale : *Arbor vitae*, lib. 5, c. 7.

Digitized by Google

que tout le monde, à genoux, offre louange, honneur et gloire au Seigneur, Dieu vrai et vivant.

« Annoncez et prêchez ses grandeurs à tous, pour que tous, par toute la terre, à toute heure et au son des cloches, rendent toujours grâces et hommages au Dieu tout-puissant.

« Et tous mes Frères Gardiens qui recevront cet écrit, le copieront, le garderont et le donneront aux autres Frères ; tous ceux qui, ayant l'office de la prédication ou la garde des Frères, feront copier cette lettre et prêcheront jusqu'à la fin tout ce qui est contenu dans cet écrit, qu'ils sachent qu'ils auront la bénédiction du Seigneur Dieu et la mienne. Et cela, en vertu de la vraie et sainte obéissance. Ainsi soit-il » (1).

Le saint Fondateur aurait sanctionné cette mission dans un chapitre spécial de la Règle, si les représentations de certains Ministres Provinciaux ne l'en avaient détourné. « Car, raconte Fr. Léon dans le *Speculum perfectionis,* le bienheureux François avait une si profonde révérence et dévotion envers le corps du Christ qu'il voulait écrire dans la Règle que, dans les Provinces où ils demeuraient, les Frères devaient avoir un grand soin et une grande sollicitude pour ce mystère, avertir les clercs et les prêtres de placer le corps du Christ dans un lieu décent et honnête, et, en cas de négligence de la part de ces derniers, de s'acquitter eux-mêmes de cet office. Il voulait aussi insérer dans la Règle que, partout où les Frères trouveraient les noms du Seigneur et les paroles de la consécration dans des endroits peu convenables, ils devraient les recueillir et les garder avec respect, afin d'honorer le Seigneur dans ses paroles. Ces ordonnances ne sont pas dans la Règle, parce qu'il n'a pas semblé bon aux Ministres d'imposer aux Frères une pareille obligation; mais François a manifesté sa volonté à cet égard dans son Testament et dans ses autres écrits » (2).

Ce document n'a pas donné lieu au moindre doute. *François voulut que ses fils fussent dans le monde, à proprement parler, les missionnaires de l'Eucharistie.* C'était là quelque chose de tout à fait inouï avant cette date. En un temps où la plupart des églises étaient dans un complet délabrement, où le Sacrement de l'autel était souvent traité avec une effroyable insouciance et laissé dans l'abandon par un très grand nombre de séculiers et

(1) *Epist. ad universos Custodes, Opusc.* éd. Boehmer, 63 sq. Lemmens, 113-115.
(2) *Spec. perf.* c. 65.

Digitized by Google

d'ecclésiastiques (1), l'homme séraphique appela « ses Frères de la Table-Ronde » à une croisade Eucharistique. Il s'agissait de former une garde du corps à la personne adorable de Notre Seigneur, de se mettre, en qualité de chevaliers du Saint Sépulcre, au service du Dieu Sauveur, vraiment, réellement et substantiellement présent au milieu de nous, et de se dépenser pour procurer sa gloire.

Telle fut la pensée de S. François que ses disciples d'ailleurs comprirent parfaitement. Claire d'Assise, la chevaleresque fille spirituelle de notre Saint, est représentée portant un vase qui contient le Très Saint Sacrement. « Elle avait, au rapport de Thomas de Celano, un si grand amour pour le Sacrement de l'autel que, clouée au lit par une grave maladie, elle se faisait dresser et appuyer sur des coussins. Elle travaillait dans cette position et confectionna plus de cinquante corporaux de toile fine, qu'elle plaça dans des bourses de soie et de pourpre, et qu'elle envoya, par-delà les monts et les vallées, aux différentes églises qui entourent Assise. Quand elle se préparait à communier, des larmes brûlantes inondaient son visage; et, lorsqu'elle s'avançait vers la table sainte, elle ne tremblait pas moins, en pensant au Dieu qui règne en souverain au ciel et sur la terre (2).

Jean Parenti, successeur de S. François, ordonna dès l'année 1230, dans un Chapitre Général, de conserver partout le Très Saint Sacrement dans des ciboires d'ivoire ou d'argent, qu'il fallait placer dans des tabernacles bien clos, parce qu'il n'y a rien au ciel, ni sur la terre, qui mérite un pareil respect (3).

(1) Que l'on consulte sur ce point les données de l'Anonyme de Passau : *De occasionibus errorum haereticorum*, par Preger : *Beiträge zur Geschichte der Waldesier*, dans les : *Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 3 classe, vol. XIII, 1re Partie. Münich, 1875, 64 (242) ff. Ce prêtre, cet Inquisiteur fameux, s'élève contre ceux qui, faute de renouveler au temps voulu les hosties consacrées, les laissent manger par les vers ; contre ceux qui font souvent tomber à terre le corps et le sang du Seigneur ; conservent le Très Saint Sacrement dans une chambre ou sur un arbre du jardin ; suspendent, au mur d'un appartement, pendant leurs visites aux malades, le vase qui contient la sainte Eucharistie et s'en vont à la taverne ; donnent la sainte communion à des pécheurs publics et la refusent à ceux qui en sont dignes ; célèbrent la sainte messe dans l'état manifeste de péché ; se servent, pour le saint sacrifice, de vin frelaté ; versent dans le calice plus d'eau que de vin et célèbrent de nouveau, après avoir pris les ablutions. Il reprend ceux qui disent sans motif plusieurs messes le même jour, les font traîner en longueur par des chants interminables et confus, établissent des débits de boisson dans les églises et y introduisent des jeux inconvenants. Voilà, en résumé, d'après l'Anonyme de Passau, les abus qui se commettaient contre l'Eucharistie et que les Papes et les Conciles n'avaient jamais cessé de réprouver.

(2) *S. Clarae Vita*, c. 4, n. 28, éd. *A. SS.* Aug. t. II, p. 760.

(3) *Catalogus General. Ministrorum*, éd. P. Hilarin, 95. Bernard de Besse ajoute

Digitized by Google

Antoine de Padoue a été le thaumaturge (1) et Berthold de Ratisbonne le prédicateur du Très Saint Sacrement (2). Alexandre de Halès, S. Bonaventure et Duns Scot, ces lumières de la science franciscaine, en ont été les théologiens (3). S. Pascal Baylon est le Patron des Œuvres et Associations eucharistiques (4). Le P. Joseph Plantanida de Ferno a établi les prières des Quarante-Heures (5). L'Ordre des Mineurs s'est fait le défenseur et le propagateur des solennités de la Fête-Dieu et de la dévotion au corps de Notre Seigneur. C'est là un bien vraiment franciscain et si François et les siens sont, de par leur vocation, les chevaliers du Christ, ils sont tout autant et au même titre les serviteurs et les Apôtres de l'Eucharistie.

P. HILARIN
O. M. C.

avec une tristesse marquée : « Aujourd'hui (vers 1277), on suspend l'Eucharistie au-dessus de l'autel, de sorte que, souvent, quand les fidèles sont assemblés, on ne peut l'atteindre : la corde qui la retient fait obstacle ou bien elle s'use et se rompt, et le corps du Christ tombe sur le sol ».

(1) Cf. P. HILAIRE DE PARIS : *Vie de S. Antoine de Padoue. La Légende primitive et autre pièces historiques.* Montreuil-sur-mer, 1890, 107 sq.

(2) Un trait caractéristique de Berthold de Ratisbonne, c'est la fréquence avec laquelle il traite de l'Eucharistie dans ses sermons et la façon dont il s'est approprié la conception même de S. François, concernant le Sacrement de l'autel. Cf. FRANZ GÖBEL : *Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg.* 3e éd. Ratisbonne, 1873, 181 f. 329-332, 493-500. Il en est de même dans ses sermons rédigés en latin, v. g. dans le *Sermo VI* du *Rusticanus de tempore* : « *De honorificentia Christi sive Corporis Christi et quomodo gravatur Christi contra illos qui eum non honorant* ». Les travaux préparatoires de l'édition des sermons latins de Berthold sont très avancés et il y a lieu d'espérer que l'impression commencera bientôt.

(3) Voir des pages magnifiques sur le Sacrement de l'autel dans ALEXANDRE DE HALÈS : *Summa,* IV pars, q. 11 sq. Venise, FRANÇOIS FRANCISCIUS, vol. IV, p. 122b-228c. S. Bonav. : *Comment. in l. IV Sent. dist. 8-13. Opera,* t. IV, p. 177-313. *De praeparatione ad missam, Opera,* t. VIII, 98-106. DUNS SCOT : *Quaest. in l. IV Sent. Opera.* Paris, Vivès, 1894. t. XVII et XXIV.

(4) Léon XIII lui a décerné ce titre par la Bulle *Providentissimus Deus* du 28 nov. 1897, dans : P. LOUIS-ANTOINE DE PORRENTRUY : *Saint Pascal Baylon, Patron des Œuvres eucharistiques.* Paris, 1889. XI-XIII.

(5) *Analecta Ord. Min. Cap.* t. XIII, Rome, 1897, 178-184. *Bullarium O. M. Cap.* éd. du P. MICHEL DE TUGIO, t. I, Rome, 1740, 54, 63, 98, 109, 134 sq.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

CHAPITRE IX

LA DIFFUSION ET L'INFLUENCE POLITIQUE AU XIIIe SIÈCLE

Examen critique d'une phrase attribuée à Pierre de la Vigne.

Dans l'abondante littérature du Tiers-Ordre de S. François, il est une phrase à effet, à laquelle recourent de temps immémorial écrivains, prédicateurs et conférenciers, afin de prouver la diffusion prodigieuse et l'influence politique irrésistible du Tiers-Ordre au XIIIe siècle.

La voici dans son expression la plus fréquente : « Devant le Tiers-Ordre tremblèrent même de royaux ennemis. Pierre des Vignes, chancelier de Frédéric II, écrit : « Les Frères Mineurs et les Moines Prêcheurs se sont élevés contre nous ; ils ont blâmé publiquement nos actes et nos paroles ; ils ont brisé nos droits et nous ont réduits à néant... Et afin d'affaiblir encore davantage notre puissance, et de nous enlever de plus en plus l'attachement des peuples, ils ont fondé *deux nouvelles fraternités* contenant sans distinction des hommes et des femmes. Tous y courent, et c'est à peine si on trouve encore quelqu'un dont le nom n'y figure pas » (2).

L'importance d'une déclaration pareille ne peut échapper à personne. Reprenant les projets de Frédéric Ier Barberousse, son grand-père, Frédéric II, roi de Sicile et empereur d'Allemagne, veut établir la suprématie impériale aux dépens des

(1) Cf. *Etudes Franciscaines*, juillet-septembre 1922.

(2) P. Bernard d'Andermatt O. M. C. *S. François d'Assise*, t. II, p. 92. Paris, 1901.

Digitized by Google

droits du Saint-Siège. Dans ce but, il engage avec les papes Grégoire IX et Innocent IV une lutte longue de vingt ans, tour à tour hypocrite et violente. Son conseiller favori durant le conflit tragique est Pierre de la Vigne, originaire de Capoue, devenu successivement, grâce à son habileté ainsi qu'à ses connaissances juridiques et littéraires, grand-juge et logothète du royaume de Sicile et protonotaire de la cour impériale (1). Et c'est précisément celui-là qui, au milieu des hostilités, jette vers son maître un cri d'alarme qui est en même temps un aveu d'impuissance : « Les Ordres Mendiants se sont soulevés contre l'Empire. Afin d'anéantir son autorité et d'en libérer à jamais les peuples, ils ont créé deux nouvelles associations, dans lesquelles ils enrôlent hommes et femmes avec un tel ensemble, qu'on trouverait à peine quelqu'un dont le nom ne soit pas inscrit dans l'une ou dans l'autre ».

Ces deux associations sont évidemment la Milice du Christ, affiliée à l'Ordre de S. Dominique, et l'Ordre séculier de la Pénitence fondé en 1221 par S. François d'Assise (2). Mise sur les lèvres d'un homme aussi influent que Pierre de la Vigne, (le Bismarck de l'époque), la phrase citée acquiert une portée générale. Ces fraternités laïques deviennent l'institution la plus redoutable à l'Empire. Devant leur masse imposante, la Ligue Lombarde semble quantité négligeable. Sans le concours décisif de leurs phalanges serrées, la Papauté aurait été peut-être assujettie par le Hohenstaufen.

Mais outre la phrase, il y a le document auquel elle est empruntée. Si le fragment cité a une telle importance, qui sait

(1) Avec les auteurs contemporains, nous écrivons, non pas Pierre *des Vignes*, mais *de la Vigne*, parce qu'il figure sous ce nom dans les actes les plus anciens. Le *logothète* était chargé de distribuer les largesses du souverain et de recevoir les comptes des roturiers comme des nobles. A aucun moment, Pierre de la Vigne ne fut chancelier impérial. Salimbene, un contemporain bien informé, l'appelle : *litterarum imperatoris dictator, logotheta, maximus consiliarius. Chronica*, éd. O. Holder-Ngger, *Mon. Germ. Hist.*, t. XXXII, p. 200, 1; 344, 30; 439, 5. Le chancelier de Frédéric II était Thaddée de Suessa. U. Chevalier fournit une bibliographie abondante sur P. de la Vigne dans son *Répertoire des sources hist. du moyen-âge, Bibliographie*, t. II, p. 3755. Paris, 1907. Une des études les plus solides sur ce personnage est celle d'A. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne ministre de l'empereur Frédéric II*. Paris, 1865. Mais il passe sous silence la question qui nous occupe. Nous n'en avons trouvé non plus aucune trace dans son *Historia diplomatica Frederici II*. Paris, 1859-1866, 12 volumes.

(2) La Milice du Christ devint, en 1286, l'Ordre de la Pénitence de S. Dominique. Munio de Zamora, maître-général des Fr. Prêcheurs en rédigea la règle, en 1285. Cfr. *Regula S. Augustini et constitutiones FF. Ordinis Praedicatorum*, 2e partie, p. 39-51. Rome, 1690.

Digitized by Google

quelle lumière inattendue jettera le texte intégral sur l'action sociale et politique du Tiers-Ordre au moyen-âge. C'est afin d'élucider cette question que nous avons entrepris la présente étude.

Devant établir en premier lieu la provenance de la phrase attribuée à Pierre de la Vigne, nous remonterons d'abord à l'auteur Franciscain le plus ancien qui l'ait citée. Nous étudierons ensuite le texte dont cette phrase n'est qu'un fragment ainsi que le recueil dans lequel se trouve le texte, c'est-à-dire la correspondance publiée au XVIe siècle sous le nom de Pierre de la Vigne. Cet examen nous permettra de vérifier si l'auteur de la célèbre phrase est celui qu'on pense communément, ou si la paternité n'en revient pas plutôt à un autre milieu, d'où sont parties bien d'autres attaques contre les Ordres mendiants durant le XIIIe siècle Par le fait même, nous serons en mesure de préciser la portée du cri d'alarme qu'on prête à Pierre de la Vigne et de réduire à ses justes proportions le rôle politique qu'on veut faire jouer au Tiers-Ordre pendant le moyen-âge.

I

LA PREMIÈRE CITATION FRANCISCAINE DE LA PHRASE

Nous ne pouvons songer à dresser un catalogue complet des auteurs qui citent la phrase attribuée à Pierre de la Vigne. Qu'il nous suffise de dire qu'on la rencontre et qu'on l'entend un peu partout, dans les milieux les plus divers.

Il y a peu de temps, le 20 octobre 1920, M. J. B. Bertone, T. F., sous-secrétaire au ministère des finances en Italie, la prononçait devant quatre mille auditeurs, au congrès du Tiers-Ordre à Turin. (1) M. P. Boselli, ancien président du conseil, le félicitait aussitôt d'une citation aussi heureuse et aussi actuelle(2). A l'extrême opposé, M. Lafferre, premier dignitaire du Grand-Orient de France, en fit une des phrases à succès de sa réponse à l'interpellation Prache sur l'exemption fiscale des associations maçonniques, à la Chambre Française, le 24 juin 1904 (3). Il l'avait découverte dans le *Directoire spirituel* du T. R. P. Eugène d'Oisy et il n'eut garde de négliger pareille aubaine (4).

(1) *Atti del congresso del Terz'Ordine Francescano del Piemonte*, p. 103. Torino, 1921.

(2) *Annali Francescani*, t. LII, 1921, p. 255.

(3) *Journal officiel* du 25 juin 1904, p. 1654.

(4) P. 63. Paris, 1903.

Digitized by Google

Reconnaissons du reste qu'à cette occasion, le grand-maître de la maçonnerie fit, sans le vouloir, une réclame efficace au Tiers-Ordre, ne fût-ce qu'en le faisant connaître à bon nombre de ses collègues de droite.

Nous retrouvons la phrase sensationnelle dans l'excellent opuscule de M. l'Abbé E. Descloux : *Le Tiers-Ordre de S. François.* (1) Frédéric Morin, qui écrivit sur *S. François et les Franciscains* un petit livre très original mais non dépourvu d'aperçus erronés, représente Pierre de la Vigne (2), « saisi en même temps de colère et d'effroi », s'écriant, etc. En Italie, L. Palomes, O. M. Conv., et A. Cristofani, deux auteurs consciencieux, trouvent aussi dans la lettre attribuée au célèbre ministre la meilleure preuve de la puissance politique du Tiers-Ordre (3). Inutile de dire qu'elle figure en bonne place dans l'imposante compilation du P. Hilaire de Paris sur l'Ordre séculier de la Pénitence (4).

Bref, parmi les auteurs Franciscanisants de nos jours, nous n'en connaissons que deux qui aient nié franchement l'attribution de cette lettre à Pierre de la Vigne : Le P. Norbert, O. F. M., dans *l'Appendice* à sa *Nouvelle vie de S. Yves de Bretagne* et M. L. Le Monnier dans sa *Vie de S. François d'Assise* (5). Le premier le prouve en donnant la phrase qui suit immédiatement l'extrait usuel, où il est question de « nos paroissiens ». Le second soutient que la lettre a été écrite par l'épiscopat italien, sans préciser davantage. Il y lit un détail que nous n'avons trouvé nulle part : « Les évêques vont jusqu'à dire que tel est l'élan qui l'emporte (le monde) vers les mendiants, qu'ils n'auront bientôt plus qu'à louer leurs cathédrales comme magasins ». Mis sans doute en éveil par ces rectifications plus ou moins fondées, le P. Léopold de Chérancé, qui dans les premières éditions de sa vie de *Saint François d'Assise*, fait adresser la lettre par Pierre de la Vigne à son maître, la met, dans les éditions plus récentes, sur le compte de quelque clerc ou prélat courtisan, qui se contente de l'envoyer au « chancelier » de Frédéric II (6). Dans son exposé intéressant de l'influence

(1) P. 6. Fribourg, 1913.

(2) P. 80. Paris, 1853.

(3) *Storia di S. Francesco d'Assisi*, t. I, p. 346. Palerme, 1883; *Delle storie d'Assisi libri sei*, p. 137. Assise, 1875.

(4) P. Hilarius Parisiensis, O. M. Cap., *Liber Tertii Ordinis*, p. 37. Genève-Paris-Bruxelles, 1888.

(5) P. 298. Vanves, 1892; t. II, p. 10. Paris, 1906.

(6) Edition de 1879, p. 267; édit. 1912, p. 284.

Digitized by Google

religieuse et sociale du Tiers-Ordre, le P. A. Lismont, O. F. M., s'en réfère à la note de M. Le Monnier (1).

En dehors de ces rares exceptions, la phrase à effet circule toujours sous le nom de Pierre de la Vigne. C'est ainsi qu'on la rencontre dans le manuel du Tiers-Ordre composé par le P. François Tischler, O. M. Cap. (2). On la retrouve aussi dans les Expositions et Règles de vie pour Tertiaires, datées du XVIIIe siècle (3). Si on remonte plus haut, on pourra la lire dans l'*Orbis Seraphicus* du P. Dominique de Gubernatis, O. M. Obs. (4) et dans l'*Histoire générale et particulière du Tiers-Ordre*, par le P. Jean-Marie de Vernon, T. F. (5). En reculant encore, on arrive au *Martyrologium Franciscanum* du P. ARTHUR DU MOUSTIER, publié pour la première fois à Paris en 1638 (6). Celui-ci est, croyons-nous, *l'auteur Franciscain le plus ancien* qui ait fait trembler Pierre de la Vigne et son maître devant la foule innombrable des Tertiaires.

Dans son Martyrologe, le P. Arthur du Moustier († 1662), Fr. Mineur Récollet de la Province de St-Denys en Normandie, a réuni non seulement les membres des trois Ordres de S. François canonisés et béatifiés par les Souverains Pontifes, mais aussi tous ceux qui de temps immémorial étaient l'objet d'un culte, ou qui sont morts en odeur de sainteté. C'est ainsi que tous les enfants illustres du Séraphique Père y ont trouvé place. En vue de la documentation, il s'est livré aux plus amples recherches dans les archives et les bibliothèques. Qu'il suffise de dire que les auteurs cités par lui sont plus de huit cents. A la vue de ce chiffre élevé, on est tenté de se demander si le compilateur a pu contrôler une bibliographie aussi étendue (7).

Quoiqu'il en soit, Arthur du Moustier connaissait, avant

(1) *Godsdienstige en maatschappelijke invloed der Derde Orde van S. Franciscus* p. 38 sv. Turnhout, 1908.

(2) *Handbuch zur Leitung des dritten Ordens*, t. I, p. 23. Bregenz, 1912.

(3) *Modo di vivere prescritto a Fratelli e Sorelle del Terz'Ordine*, p. 14. Rome, 1762; A AZZOGUIDI. O. M. Conv. *Regola del Terz'Ordine*, p. 9. Rome, 1756.

(4) T. II, p. 791. Lyon, 1685.

(5) T. III, p. 11. Paris, 1667.

(6) La phrase se trouve p. 6. En 1653, il parut une édition nouvelle du *Martyrologium*, faite également à Paris. Le P. Joseph-Marie de Suapio, O. M. Obs., en publia une édition abrégée pour la lecture à table, à Venise en 1879. Deux éditions semblables avaient paru déjà au XVIIe siècle, à Venise et à Modène, mais elles étaient devenues introuvables. Celle de 1879 donne aussi les membres des trois Ordres Franciscains canonisés ou béatifiés depuis 1638, qui dépassent le chiffre respectable de cent cinquante.

(7) Dans les *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1650, L. Wadding loue Arthur du Moustier du zèle déployé dans les recherches et dans la mise en œuvre.

Digitized by Google

d'entamer sa compilation, la phrase attribuée à Pierre de la Vigne, et il était bien décidé à la servir à la première occasion favorable. Celle-ci se présenta dès le 3 janvier (1). En effet, le troisième *bienheureux* célébré en ce jour étant un Tertiaire, le premier cité dans le Martyrologe, l'auteur en profita pour exposer les origines du Tiers-Ordre de S. François. Ce Tertiaire est l'avocat Barthélemy Barro de Romagne, ami personnel de S. François, qui lui avait permis de recevoir dans l'Ordre de la Pénitence tous ceux qu'il en jugerait dignes.

C'est là que nous trouvons, entre des citations de S. Antonin de Florence et du B. Barthélemy de Pise, la phrase qui nous intéresse : « *Duas novas Fraternitates creaverunt* [*Minores et Praedicatores*] *ad quas sic generaliter mares et faeminas receperunt quod vix unus et una remansit cujus nomen in altera non sit scriptum* ». — Les Frères-Mineurs et Prédicateurs ont créé deux fraternités nouvelles, dans lesquelles ils ont reçu si largement les hommes et les femmes, qu'on trouverait à peine quelqu'un dont le nom ne soit pas inscrit dans l'une ou l'autre. — Suit la référence : *Petrus de Vineis*, *lib. 1, epist. 37,* fidèlement copiée par les écrivains postérieurs qui empruntèrent la phrase à Arthur du Moustier.

Après avoir épuisé la série des auteurs Franciscains qui font de Pierre de la Vigne le témoin irrité mais impuissant de la multiplication universelle du Tiers-Ordre, nous ne sommes guére mieux renseignés qu'à notre point de départ. Aucun n'a reproduit ou étudié le texte intégral dont la phrase citée n'est qu'un fragment. Au bout de ce bref examen, nous ne pouvons enregistrer que la répétition monotone d'une citation à effet, encadrée d'un commentaire plus ou moins enthousiaste, selon le tempérament de l'auteur et suivie d'une vague référence. C'est cette dernière pourtant qui nous permettra de poursuivre nos recherches.

En effet, nous y apprenons que le passage étudié se trouve dans la lettre trente-septième du livre premier d'un recueil attribué à Pierre de la Vigne. N'ayant pu, jusqu'ici, vérifier le passage, essayons d'en vérifier au moins la référence. Si celle-ci est exacte, nous finirons bien par trouver le texte intégral.

(1) P. 5 de l'édition de 1653. La phrase étudiée ici se trouve à la page suivante, §6.

Digitized by Google

II

LA LETTRE ET LE RECUEIL ÉPISTOLAIRES ATTRIBUÉS A PIERRE DE LA VIGNE

Au cours de nos recherches, nous avions pu nous convaincre qu'il existait une ou plusieurs éditions de lettres au nom de Pierre de la Vigne. Le *Manuel du Libraire* de J. Ch. Brunet et surtout les catalogues de la Bibliothèque Vaticane et de la Bibliothèque Nationale de Rome, nous fournirent bientôt des renseignements plus précis à ce sujet.

C'est ainsi que nous pûmes nous assurer qu'il y eut trois éditions complètes de la correspondance attribuée au protonotaire de Frédéric II. La première date de 1566 et est l'œuvre de Simon Schardius, juriste protestant qui s'occupa aussi de philologie et d'histoire (1). Ce fut sans doute une publication parue près de quarante ans auparavant qui lui en donna l'idée : *Querimonia Frederici II imperatoris qua se a Romano Pontifice et cardinalibus immerito persecutum et imperio dejectum esse ostendit, a doctissimo viro D. Petro de Vineis ejusdem cancellario, Anno 1230 conscripta.* Haguenau, 1529.

C'est cette *Querimonia* qui fournit à Schardius les trente-deux premières lettres de son recueil. Celui-ci comprend six livres répartis en deux volumes. Les lettres sont précédées d'une vie de Frédéric II, compilée par l'éditeur d'après la *Historia Neapolitana* de Pandulphe Collenutius. A la fin du deuxième volume se trouve un *Essai sur la bienveillance(!) des Souverains Pontifes vis-à-vis des Empereurs Germaniques,* dont Schardius est aussi l'auteur. (2)

Comme on peut s'y attendre de la part d'un juriste luthérien, c'est dans un esprit nettement antiromain qu'il a publié ses lettres. Vers 1560, les relations étaient plutôt tendues entre le Saint-Siège et l'Empire, à cause de l'ingérence de l'empereur et d'autres princes Allemands dans le domaine spirituel de l'Eglise. La rédaction et l'exécution des décrets du concile de Trente se

(1) Petri de Vineis *Judicis Aulici et Cancellarii Frederici II Imperatoris Epistolarum libri sex, in quibus res gestae, memoria dignissimae, historica fide describuntur.* Basiliae, Paulus Quercus, 1566. Simon Schardius (1535-1573) publia aussi, en latin, une *Idée du Conseiller*, un *Dictionnaire de Droit civil canonique,* quatre volumes d'histoire d'Allemagne et des *Orationes funebres in in Exequiis Germaniae Prnicipum.*

(2) *Hypomnema de fide, observantia et benevolentia Pontificum Romanorum erga Imperatores Germanicos.*

Digitized by Google

heurtaient à une foule d'obstacles, tant de la part des souverains catholiques que des autres. C'est ainsi que l'empereur Ferdinand I et le duc Albert de Bavière cherchaient à arracher au pape l'autorisation du mariage des prêtres. Comme Pie IV résistait, les légistes impériaux dénonçaient l'intransigeance Romaine et accusaient la Papauté de reprendre la lutte contre l'Empire.

Dans les milieux protestants, on travaillait fiévreusement à présenter l'histoire sous un jour favorable à la Réforme. Les Centuriateurs de Magdebourg compilaient pesamment les treize in-folios de leur Histoire Ecclésiastique, pleine de parti pris contre l'Eglise catholique (1). Matthias Flacius d'Illyrie venait de republier son haineux *Catalogue des témoins de la vérité qui avant notre âge réclamèrent contre le Pontife Romain et contre ses erreurs* (Dillingen, 1565) (2). C'était un recueil de témoignages et de faits défavorables à l'Eglise Romaine, tendant à prouver qu'en dépit des ténèbres répandues par le « papisme impie », la foi véritable avait trouvé en tout temps de fidèles témoins, jusqu'au jour où la superstition avait été supplantée par le nouvel Evangile.

Sous l'empire de pareils exemples, Schardius, alors un jeune homme de trente ans, voulut faire lui aussi œuvre anti-papiste, sous le couvert de la science. Désireux sans doute de voir apprécier son zèle en haut lieu, il dédia son édition à Wolfgang Haller, secrétaire de l'empereur. Sa dédicace n'est qu'une diatribe contre la domination tyrannique des papes au temps de Frédéric II. Les lettres de Pierre de la Vigne prouveront que l'imposture romaine a été dénoncée bien avant aujourd'hui. Son *Hypomnema,* c'est-à-dire son *Essai sur la bienveillance des papes vis-à-vis des empereurs,* est un exposé ironique et tendancieux de l'hostilité systématique que le Saint-Siège aurait démontrée toujours à l'Empire. L'unique but de l'auteur est de prouver que la papauté envieuse combattit sans cesse la prospérité impériale : « Quod revera imperialis felicitas, papali semper impugnatur invidia » (3).

Dans l'intention de l'éditeur et de son milieu, la correspondance de Pierre de la Vigne devait être un instrument de guerre

(1) Connue sous le nom de *Centuries* de Magdebourg à cause de la division de l'ouvrage en périodes de cent années, le titre véritable en est : *Ecclesiastica Historia congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica.* Bâle, 1559-74.

(2) *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontifici romano ejusque erroribus reclamarunt.* Première édition à Bâle, 1556.

(3) T. II, p. 209 de l'édition citée ci-après.

Digitized by Google

contre Rome. Aux yeux des juristes impériaux et des protestants, elle fournissait la preuve éclatante de l'action haineuse déployée par le Saint-Siège contre l'Empire, pour empêcher celui-ci de libérer le monde chrétien de l'emprise Romaine. Aussi Schardius fut-il récompensé aussitôt du service qu'il venait de rendre à la cause impériale : l'année même où paraissait son édition, il était nommé assesseur à la Chambre Impériale à Spire (1566).

Le recueil des lettres attribuées au ministre de Frédéric II fut bien accueilli par tous ceux qui, pour des motifs politiques ou religieux, traitaient la Papauté en ennemie. La première édition en étant épuisée, on le réimprima à Amberg, dans le Haut-Palatinat, en 1609. Cette édition reproduit exactement celle de 1566, mais elle a été pourvue d'un glossaire (1). Enfin, en 1740, un professeur protestant de Bâle, Jean-Rodolphe Iselin, donna du recueil une nouvelle édition, la troisième, revue et corrigée (2). Comme c'est la moins mauvaise des trois, c'est celle dont nous ferons usage.

Iselin nous apprend que le texte des lettres éditées provient d'un manuscrit de Berne, du XVe siècle. Il reconnaît que ce manuscrit contient des erreurs, beaucoup d'obscurités et parfois aussi des versions absurdes et ridicules. C'est pourquoi il l'a collationné avec d'autres manuscrits, surtout avec celui de Florence, qu'il ne précise pas davantage (3).

(1) L'édition de 1609 est intitulée comme suit : *Petri de Vineis cancellarii quondam Frederici II Imp. Rom. Epistolarum libri VI : Opus, Historiarum, Politicae et Juris studiosis utilissimum : diu desideratum et nunc post cl. V. Simonis Schardius J. C. editionem anni MDLXVI denuo cum Haganoensi* (l'édit. partielle parue à Haguenau en 1529) *exemplari collatum, recognitum, accurate castigatum, locis quamplurimis auctum : Glossario et Indice illustratum per Germanum Philalethen. Ambergae apud Johannem Schöufeldium. Anno MDCIX.* Ed. en 1 volume de 735 p. L'imprimeur Schönfeld l'a dédié à trois magistrats luthériens, mais sa dédicace n'est qu'un prétexte pour injurier Rome et le Pape. La lettre que nous étudions y occupe les pp. 225-228. A l'exception de deux notes marginales ajoutées par l'éditeur, elle est entièrement conforme à l'édition de 1740.

(2) *Petri de Vineis Judicis Aulici et Cancellarii Friderici II Imp. Epistolarum quibus res gestae ejusdem Imperatoris aliaque multa ad Historiam ac Jurisprudentiam spectantia continentur Libri VI. Novam editionem curavit* Joh. Rudolphus Iselius J. C. *Accedit* Simonis Schardii *Hypomnema de fide, amicitia et observantia Pontificum Romanorum erga Imperatores Germanicos.* 2 vol. Bâle, aux frais de J. Christ, 1740.

(3) Le codex 1538 de la bibliothèque Riccardienne de Florence, du XIVe siècle, contient quelques lettres italiennes de Frédéric II, qui sont reproduites en latin dans l'édition de la correspondance de P. de la Vigne. S. Morpurgo, *I manoscritti della R. Bib. Riccardiana di Firenze*, t. I, p. 536 sv.

Dans sa dédicace à Haller, le premier éditeur S. Schardius nous apprend qu'il possède quatre exemplaires manuscrits des lettres qu'il publie, mais il ajoute qu'ils

Digitized by Google

Le livre I contient trente-neuf lettres. Nous avons hâte de connaître la lettre trente-septième du livre premier, à laquelle est empruntée la phrase tant citée sur le Tiers-Ordre. Un rapide coup d'œil nous permet de nous assurer qu'elle s'y trouve en effet, mais nous avons en même temps la surprise de constater, par le titre et le contexte, que cette lettre n'est pas l'œuvre de Pierre de la Vigne (1).

Le titre s'exprime ainsi : *Le clergé se plaint (Sacerdotium conqueritur) des Frères Prédicateurs et Mineurs et demande que leur orgueil soit réfréné* (2). Voici ensuite le contenu de la lettre :

« Nous sommes contraints de présenter nos doléances au sujet d'une innovation énorme qui s'est introduite au mépris de nos personnes et au scandale de tous. On croit que la foi y gagne une vigueur nouvelle, alors qu'en réalité cette nouveauté est une source d'erreurs et de discordes. A peine fondés, Frères Prêcheurs et Mineurs nous ont pris en haine et ont réprouvé publiquement notre vie. Ils ont discrédité à tel point nos personnes et nos droits que nous sommes réduits à néant ».

« Nous qui dominions jadis les princes et les rois, et faisions la leçon aux peuples, nous sommes devenus un objet d'opprobre et notre illustre renommée d'antan est traitée de fable. Nous

sont mutilés et pleins de fautes. Le ms. de Berne qui a servi à Iselin est le ms. 273 de la Bibliothèque de l'Etat, mentionné par G. H. Pertz dans l'*Archiv der Gesellschaft für ältere Deutsche Geschichtskunde*, t. V, 1824, p. 426. Dans la même Revue, cet érudit a examiné un très grand nombre de recueils manuscrits des lettres attribuées à P. de la Vigne : t. VII, 1839, p. 890-981 ; t. X, 1851, passim ; t. XI, 1858, passim. Mais il n'y en a que trois qui contiennent la lettre contre les Ordres Mendiants avec la phrase sur les fraternités laïques : le *Palatin latin* 953, fol. 55r, *le Vatican latin* 4957, fol. 48r et le codex 273 de Berne dont Iselin s'est servi. *Le Palatin latin* date de la seconde moitié du XIIIe siècle et les deux autres sont du XVe. Il faut y ajouter les deux manuscrits Irlandais mentionnés par J. Ussher dans son *De Christianarum Ecclesiarum successione et statu*, p. 137, Londres, 1687, mais dont la trace s'est perdue depuis. Inutile d'ajouter que le Palatin latin et le Vatican latin se conservent à la Bibliothèque Vaticane.

(1) La lettre se trouve p. 220-222 du t. I de l'édition de 1740. Nous la publions en appendice.

(2) Le cod. Palatin latin 953 porte simplement comme titre, fol. 55r *De querimonia*. Dans le Vatican latin 4957 au contraire, la lettre possède une inscription qui indique peut-être sa provenance : *Summo Pontifici scribit olorus Bononiensis contra Predicatores et Minores*, fol. 48r. Il faut lire évidemment *clerus* au lieu d'*olorus*, dont la main postérieure qui redigea l'index a fait sans hésiter un chanoine de Bologne : *Summo Pontifici scribit olorus Bononiensis canonicus*. Ce manuscrit a plus d'une version fautive, mais se rapproche sensiblement du Palatin latin, dont la rédaction est correcte et que G. H. Pertz date de 1260 tout au plus tard. Cfr *Archiv der Gesellschaft für ältere Deutsche Geschichtskunde*, t. V, p. 355. Le Vatican latin est décrit p. 380.

Digitized by Google

préférons ne pas parler des manœuvres par lesquelles ces religieux, mettant la faux dans la moisson d'autrui, ont dépouillé le clergé de toutes ses dignités. Accaparant la confession et le baptême des malades, l'extrême-onction et les funérailles, ils ont concentré entre leurs mains toute la force et toute l'autorité du ministère sacerdotal.

« *Mais à présent, voulant détruire à coup sûr notre puissance et nous enlever l'attachement des fidèles, ils ont créé deux fraternités nouvelles, dans lesquelles ils reçoivent si largement hommes et femmes, qu'il reste à peine quelqu'un dont le nom ne soit pas inscrit dans l'une ou dans l'autre.* Et comme les membres de ces fraternités fréquentent tous les églises des Frères Mendiants, nos paroissiens ne veulent plus, surtout les jours de fête, assister aux offices divins dans les nôtres. Pis encore, ils croient mal faire en écoutant la prédication d'autres que de Frères Mendiants.

« D'où il suit que, étant privés des dîmes et des oblations, il ne nous est plus possible de vivre si ce n'est en exerçant quelque métier ou en recourant à des quêtes illicites. Notre état ne diffère plus en rien de celui des laïques; même à plusieurs points de vue, notre situation est plus défavorable que la leur, car nous ne pouvons, ni vivre en laïques sans exposer notre salut, ni vivre en clercs sans manquer à l'honneur. Que pourrions-nous faire de mieux dans ces circonstances, si ce n'est détruire de fond en comble nos églises, édifiées jadis à la gloire de Dieu et de ses Saints, dans lesquelles il ne reste plus, comme ornements ou objets du culte, qu'une clochette et quelque vieille image couverte de suie.

« Hélas ! Plusieurs sanctuaires, auxquels la dévotion des fidèles avait attiré autrefois une multitude de miracles, sont remplis à présent du mobilier de personnes privées ; les sacrés autels, richement décorés jusqu'ici, sont à peine revêtus d'une toile trouée ; les pavements, jadis lavés et parfumés au moyen de plantes aromatiques, se salissent maintenant sous un tas de poussière.

« Les Prêcheurs et les Mineurs, au contraire, ou pour mieux dire, nos prélats et nos majeurs, qui prirent naissance dans des cabanes, ont dépensé à ériger des palais flanqués de hautes colonnes et divisés en appartements distincts, des sommes qui auraient dû être distribuées aux pauvres. Eux qui, au début, semblaient fouler aux pieds le faste et la gloire du monde, recherchent maintenant avec ardeur ce qu'ils fuyaient d'abord;

Digitized by Google

et retenant la nature de l'actif sous la forme du passif, ils suivent la règle du genre déponent (1). Tout en n'ayant rien, ils possèdent tout, et privés de biens, ils sont plus riches que les hommes les plus fortunés ; tandis que nous, qui sommes censés avoir quelque chose, nous mendions.

« C'est pourquoi nous supplions Votre Majesté d'arrêter par un prompt remède les ravages du mal que nous dénonçons, afin d'empêcher que, l'inimitié entre nous et les Frères susdits s'accentuant toujours, la foi ne souffre un grave dommage provenant de la cause même qui est censée l'accroître ».

La lecture de cette lettre aura suffi à convaincre le lecteur qu'elle n'a été écrite, ni par Pierre de la Vigne, ni par un laïque quelconque. Dès lors, la phrase sensationnelle sur le Tiers-Ordre ne peut être attribuée au protonotaire de Frèdéric II ; elle perd par conséquent l'importance et la portée générale qu'on se plaît à proclamer depuis près de trois siècles. L'émouvant cri d'alarme lancé à l'empereur par son premier conseiller s'évanouit comme un songe, et il ne reste plus qu'une attaque anonyme et vulgaire contre les deux Ordres Mendiants. Essayons quand même d'en indiquer l'auteur, tout au moins d'une manière approximative.

III

LE VÉRITABLE AUTEUR DE LA LETTRE FAUSSEMENT ATTRIBUÉE A PIERRE DE LA VIGNE

Cette lettre ne porte pas de signature, ni dans les trois éditions citées, ni dans aucun des trois manuscrits connus. Mais le titre et le contenu en révèlent clairement la provenance : elle n'est autre chose qu'une supplique présentée à l'empereur Frédéric II par des membres du clergé séculier, qui voient dans le succès des Ordres Mendiants une atteinte à leur autorité et à leurs revenus. Et c'est précisément l'envoi de cette lettre à l'empereur, qui explique comment elle a pu être trouvée plus tard parmi les papiers de son premier secrétaire.

Est-ce dans le haut clergé qu'il faudrait chercher l'auteur de la lettre ? Nous ne le croyons pas. On y lit, en effet, certaines affirmations qui ne peuvent être sorties d'une plume épiscopale. Quel est l'évêque de la première moitié du XIIIe siècle, qui

(1) Figure ironique empruntée à la grammaire latine, procédé en vogue au moyen-âge. On sait, en effet, que le verbe déponent a la forme passive et le sens actif : Dux *hortatur* milites.

Digitized by Google

aurait osé écrire que les Frères-Mineurs et Prêcheurs ont discrédité à tel point la vie et l'autorité des prélats, qu'ils sont devenus à tous les yeux un objet de dérision et d'opprobre ? Quel est celui qui, pour vivre, en était réduit à exercer un métier ou à faire la quête ? On s'imagine difficilement aussi un évêque du moyen-âge écrivant que son état ne diffère en rien de celui des laïques, et appelant, même par ironie, les Frères-Mendiants ses prélats et ses majeurs.

Au contraire, ces affirmations n'ont rien d'exagéré ni de surprenant dans la bouche d'un membre du clergé paroissial. Au reste, toute la lettre est inspirée de l'esprit de clocher qui, dans certaines régions, animait les curés contre les deux nouveaux Ordres. Ceux-ci accaparent l'administration des sacrements et concentrent entre leurs mains tout le ministère *sacerdotal*. Les Frères Mendiants inscrivent indistinctement tous les fidèles dans leurs fraternités et les attirent à leurs églises, de sorte que les églises paroissiales sont désertes. Ces dernières ne servant plus à rien, il ne reste plus qu'à les détruire.

C'est bien là le langage d'un curé, vexé de la popularité croissante des Franciscains et des Dominicains, et lésé dans son prestige ou dans ses intérêts à cause de leur juridiction et de leur prédication, qu'il juge, celle-ci trop libre et celle-là trop étendue. Guillaume de St-Amour expose les mêmes griefs, tout en les revêtant d'une forme scolastique, dans son *Bref traité sur les périls des temps actuels* (1). Dans les *Determinationes quaestionum*, S. Bonaventure se fait adresser la question suivante : Pourquoi les clercs sont-ils plus hostiles aux Ordres Mendiants que les laïques ? A lire sa réponse, on serait tenté de croire qu'il a eu sous les yeux la lettre qui nous occupe (2). Les récriminations contenues dans cette dernière ne sont donc pas un fait isolé à cette époque. Un peu partout, se rencontraient des membres du clergé séculier ou des vieilles familles monastiques qu'indisposait la nouveauté des Ordres Mendiants et qui, dans des

(1) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, chap. II, III et V. Cfr. l'édition partielle par M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, p. 8, 11, 14, 16. Munster, 1920.

(2) S. Bonaventurae *Opera omnia* t. VIII, p. 355: « Una (causa est) quod timent nos, quod ipsorum facta et excessus vel defectus plenius agnoscamus et severius arguamus... Secunda causa est, quia invident nobis, quod simus hominibus gratiores... Tertia quia dolent, si per confessiones secreta eorum ab aliis, qui conscii fuerint, percipimus... Quarta causa, quia timent, sibi aliqua per nos emolumenta subtrahi, dum eleemosynas, quae dantur nobis, arbitrantur sibi dandas fore, si nos non essemus. Et haec videtur potior esse causa pluribus... »

Digitized by Google

auxiliaires, voyaient des rivaux dont la concurrence devait être écartée (1).

Dès lors, où chercher de préférence l'auteur d'une plainte qui se fait entendre à la fois dans certains diocèses d'Italie, d'Allemagne, de France et d'Angleterre ? Il serait facile de répondre : A Bologne, puisque le manuscrit Vatican latin 4957 attribue la lettre au clergé de cette ville. Mais le caractère défectueux de ce manuscrit, ainsi que sa rédaction plus récente — il date du XVe siècle — doivent à bon droit nous mettre en défiance. D'autre part, nous savons que le Tiers-Ordre de S. François comptait à Bologne 57 Frères en 1252, 56 en 1264, 58 en 1274, 75 en 1282 et 79 en 1288 (2). Il ne semble pas qu'un chiffre aussi peu élevé pût donner des inquiétudes au clergé séculier. C'est pourquoi l'inscription déjà citée du ms. Vat. latin 4957 : *Summo Pontifici scribit olorus* [*clerus*] *Bononiensis contra Praedicatores et Minores,* nous laisse plus ou moins sceptique et ne nous empêche pas de chercher ailleurs.

Bien que nous ne soyons arrivé à aucun résultat définitif, l'hypothèse suivante mérite peut-être qu'on s'y arrête un instant.

Dans les notes laissées par les Bénédictins de S. Maur, Félix Lajard, un des continuateurs de l'*Histoire littéraire de la France* commencée par eux, a trouvé qu'Arnoul de Fournival, *doyen d'Amiens*, serait l'auteur de deux écrits polémiques anonymes contre les facultés de prédication et de confession accordées aux Ordres Mendiants. Le premier porte pour titre : *Rationes prelatorum primo abbreviate et loco articulorum tradite super facultate predicandi et audiendi confessiones concessa fratribus mendicantibus.* Le second est intitulé :

(1) O. Dobiache-Rojdestvensky, *La vie paroissiale en France d'après les actes épiscopaux*, p. 125 sv. Paris, 1911. Cfr. notre description de l'Ordre Franciscain au XIIIe siècle dans l'*Idéalisme Franciscain spirituel au XIVe siècle. Etude sur Ubertin de Casale.* p. 35 sv. Louvain-Paris, 1911. Dans *Franziskanische Studien* t. II, 1915, p. 63 sv., t. III 1916, p. 339, T. Denkinger a publié une étude très documentée sur les Ordres Mendiants et la littérature didactique Française du XIIIe siècle : *Die Bettelorden in der französischen didaktischen Literatur des 13 Jahrhunderts besonders bei Rutebeuf und im Roman de la Rose — Die Bettelorden im sogenannten testament und codicille de Jehan de Meun.* Rutebeuf, irrité du grand nombre de gens, qui sous S. Louis, ceignaient la cordelière Franciscaine en entrant dans le Tiers-Ordre, leur adresse par la bouche de *Renart le Bestourné*, un souhait fort peu aimable.

Diex (Dieu) lor otroit (octroie) ce qu'il porchacent !
S'auront la corde !

Franz. Stud. t. II, 1915, p. 99.

(2) P. M. Bihl, O. M. *Elenchi Bononienses Fr. de Poenitentia S. Francisci*, 1252-1288, dans l'*Archivum Franc. Hist., t. VII, 1914, p. 227 sv.*

Digitized by Google

Rationes prelatorum abbreviate secundo super confessionibus iterandis. (1)

F. Lajard n'a rien découvert à l'appui de cette conjecture, et nous non plus. Toutefois, nous estimons pouvoir la retenir, et voici pourquoi.

James Ussher (1580-1655), archevêque anglican d'Armagh, savant plein de préjugés antiromains, reproduisit avec empressement la fameuse lettre attribuée à Pierre de la Vigne, dans un sien traité sur la *Succession et l'état des Eglises chrétiennes.* (2) Jusqu'ici, rien de neuf. Nous savons déjà que cette lettre a eu l'étrange fortune de prouver tout à la fois, aux yeux des protestants, les abus de la domination papiste, aux francs-maçons, la puissance politique d'une association soi-disant religieuse, aux Franciscains et aux Tertiaires, la diffusion illimitée et l'influence publique salutaire du Tiers-Ordre.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est que Ussher a pu se procurer en Irlande deux exemplaires manuscrits de cette lettre, et que l'un des deux portait l'inscription suivante : Lettre de *l'évêque d'Amiens* contre les Frères *(Litera Episcopi Ambianensis contra Fratres).* Or, Arnoul de Fournival fut évêque d'Amiens de 1236 à 1247. Si l'on peut en croire les Bénédictins de St-Maur, il combattit dans deux écrits la juridiction des Ordres Mendiants. Dès lors, ne peut-on pas supposer qu'il composa aussi la fameuse lettre, n'étant encore que doyen de la ville dont il devint l'évêque ensuite. Par une confusion facilement explicable, le manuscrit d'Irlande aura attribué à l'évêque l'œuvre du doyen.

(1) F. Lajard, *Le cardinal Simon de Beaulieu*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 34 sv. Paris, 1847. Ces deux écrits, qui proviennent de la Bib. Colbert, sont conservés à la Bib. Nat. de Paris : Recueil 3120, nos 17 et 19.

(2) *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates, quibus inserta est pestiferae adversus Dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae Haereseos Historia. Accedit gravissimae Quaestionis de Christianarum Ecclesiarum successione et statu historica explicatio, a* Jacobo Usserio *archiepiscopo Armachano.* Londres, B. Tooke, 1687. Le *De Chrstianiarum Ecclesiarum successione et statu*, forme un ouvrage à part, avec pagination spéciale, publié chez le même édit. à Londres en 1687, mais relié avec les *Britannicarum Eccles. Antiquitates.* La lettre se trouve p. 137, avec trois variantes d'après les manuscrits d'Irlande. Nous les indiquons en appendice. Sur J. Ussher, ses ouvrages et sa riche collection de manuscrits, on trouvera des renseignements dans le *Grand Dictionnaire Historique* de L. Moreri, Paris, 1748, et dans le *Report on Franciscan Manuscripts preserved at the Couvent, Merchants Quay, Dublin*, Index, p. 293. Dublin, 1906. Le *De Christianarum Ecclesiarum successione et statu* parut pour la première fois à Londres en 1613. Quant à la première édition de *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates*, elle date de Londres, 1639.

Digitized by Google

Dans l'édition imprimée de Schardius-Iselin, la lettre est adressée à une *Majesté*, que nous croyons être Frédéric II. Mais dans notre hypothèse, celui-ci n'en fut pas le premier destinataire. En effet, les deux manuscrits d'Irlande examinés par Ussher portent la version : *prosternés aux pieds de Votre Paternité,* et non pas *de Votre Majesté.* Il est donc probable que la lettre aura été présentée d'abord, par son auteur présumé, à son supérieur hiérarchique, c'est-à-dire à l'évêque ou au pape (1). Des copies en ayant été répandues dans les contrées où le clergé séculier était en conflit avec les Ordres Mendiants, par exemple dans l'Italie Méridionale, des ecclésiastiques de cette région, sachant Frédéric II hostile aux Frères-Mineurs et Prêcheurs à cause de leur dévouement au Saint-Siège, la lui auront envoyée, certains qu'il y ferait un accueil favorable (2).

Mais là ne se termine pas encore l'itinéraire de cette lettre. Le deuxième exemplaire manuscrit d'Irlande étudié par Ussher est intitulé : *Lettre des prélats opposants au Concile général (Litera praelatorum adversantium in generali Concilio).* Il s'agit ici du concile œcuménique célébré à Lyon en 1245, sous la présidence d'Innocent IV. Pierre de la Vigne n'y assista pas; mais Thaddée de Suessa, chancelier impérial, et Bérard de Castacca, archevêque de Palerme, y représentèrent Frédéric II. Ne serait-ce pas quelqu'un de leur entourage qui porta la lettre au concile ?

Quoiqu'il en soit, la démarche des adversaires des Ordres Mendiants n'obtint pas le moindre succès. Bien au contraire, puisque, dès le 21 juillet 1245, Innocent IV commençait l'expédition de ses lettres aux ordinaires de toute la chrétienté, dans lesquelles il leur enjoignait de s'abstenir de toute tracasserie à l'égard des Frères Mendiants. Le 18 septembre de la même

(1) Geoffroi II d'Eu fut évêque d'Amiens de févr. 1223 au 5 novembre 1236. Arnould de Fournival lui succéda la même année et occupa le siège épiscopal jusqu'au mois de mai 1247.

(2) En 1239, Frédéric II lança un édit d'expulsion des Deux-Siciles contre les Fr. Mineurs et Prêcheurs, coupables d'avoir publié l'excommunication prononcée contre lui par Grégoire IX. Mais il ne semble pas que cette mesure ait reçu une exécution complète. D'ailleurs, elle fut retirée dès le 31 mars 1244, quand le pape et l'empereur se furent réconciliés. Mais Frédéric II, s'étant remis à attaquer le pape et à prêcher la Réforme de l'Eglise, le concile de Lyon le déposa le 17 juillet de l'année suivante. Alors les hostilités recommencèrent de plus belle. CH. HEFELE-H. LECLERCQ. *Histoire des Conciles*, t. V, 2e partie, p. 1677 sv. Paris, 1913. Frédéric II se plaint des Fr. Mineurs et Prêcheurs dans une lettre à S. Louis de mars-avril 1249. J. HUILLARD-BRÉHOLLES. *Historia diplomatica Frederici II*, t. VI, 2e partie, p. 710. Voir aussi p. 699 et 701. Paris, 1861.

Digitized by Google

année, il les leur recommandait d'une manière spéciale et leur ordonnait de les admettre à la prédication dans leurs diocèses (1).

Il est possible aussi, qu'à la suite de cet échec, la lettre fut présentée à Frédéric II par quelques ecclésiastiques de l'Italie méridionale, dépités de l'influence croissante des Ordres Mendiants. A cette époque, en effet, Frères-Mineurs et Prêcheurs déployaient une grande activité publique en détachant les populations de la cause de l'empereur, excommunié et déposé au concile de Lyon. Le 13 juin 1247, Innocent IV avait confié aux ministres provinciaux Franciscains d'Italie et de Sicile, la visite et la direction spirituelle des Tertiaires. Le 24 septembre de la même année, il leur avait donné faculté d'absoudre des censures ceux qui, ayant adhéré à Frédéric II, étaient entrés ensuite dans le Tiers-Ordre, à la condition toutefois qu'ils promissent, sous serment, de ne plus embrasser son parti (2). Ces mesures devaient déplaire hautement à l'empereur, et le disposer à faire bon accueil à toute requête contre des religieux qui proclamaient sans peur sa déchéance. Mais nous ne possédons aucune donnée certaine à ce sujet.

En somme, d'après l'hypothèse que nous venons d'exposer, la lettre contre les ordres Mendiants, faussement attribuée à Pierre de la Vigne, a été peut-être composée par Arnoul de Fournival, doyen d'Amiens, vers 1235. (Les Fr. Prêcheurs se montrèrent pour la première fois à Amiens en 1220 et les Mineurs s'y établirent vers 1232) (3). Elle a été présentée probablement au concile de Lyon, au pape et à Frédéric II ; mais ni les actes du concile, ni le recueil diplomatique du pape, ni celui de l'empereur n'y font la moindre allusion. Au reste, que la lettre provienne de Bologne ou d'Amiens, loin d'avoir une portée générale, et de signifier la diffusion et la puissance politique du Tiers-Ordre dans toute l'Italie ou dans tout l'Empire, elle n'est qu'un écho du conflit de juridiction et d'intérêts qui, dans certains diocèses, s'éleva entre le clergé séculier et les Ordres Mendiants, dès que ceux-ci y prirent de l'influence (4). L'auteur

(1) *Bullarii Franciscani Epitome*, éd. C. Eubel, O. M. Conv., p. 36, num. 371, n. 8, p. 37 num. 377. Quaracchi, 1908; E. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, t. I, p. 225, n. 1481, p. 279, nn. 1875-78. Paris, 1884.

(2) *Bullarii Franc. Epitome*, p. 45, n. 462 ; p. 47, n. 482.

(3) P. Mortier, O. P. *Histoire des Maîtres-Généraux de l'Ordre des Fr. Prêcheurs*, p. 156. Paris, 1903. L. Wadding, *Annales Minorum*, t. II, ad ann. 1232, n. XXXIX.

(4) Qui veut se faire une idée du traitement mesquin que l'on infligeait aux Frères Mendiants dans certains diocèses vers 1230, peut consulter N. Valois, *Guillaume*

Digitized by Google

de cette lettre a visé, avant tout, à produire de l'effet, et c'est pourquoi il n'a reculé devant aucune exagération, qu'elle fût malveillante ou calomnieuse. C'est ce désir de produire de l'effet qui explique l'affirmation évidemment outrée sur le Tiers-Ordre (1).

IV

QU'EST-CE QUE LE RECUEIL DE LETTRES PUBLIÉ SOUS LE NOM DE PIERRE DE LA VIGNE ?

Nous pourrions arrêter ici nos recherches, puisque nous avons démontré que le conseiller de Frédéric II n'a pas écrit la lettre contre les Ordres Mendiants, où se trouve la phrase à effet sur les fraternités laïques. Mais un examen rapide du recueil dont elle fait partie, nous prouve que cette lettre n'est pas la seule que Pierre de la Vigne n'a pas écrite. C'est pourquoi il ne sera peut-être pas superflu d'exposer brièvement la nature du recueil épistolaire qu'on lui attribue.

Bon nombre de lettres contenues dans le livre I de ce recueil ont été adressées à Frédéric II par des chancelleries étrangères et par l'un ou l'autre de ses fils ou de ses partisans. Immédiatement après sa biographie compilée par Schardius, vient la bulle de déposition lancée contre lui par Innocent IV, le 17 juillet 1245. Elle est suivie de la lettre de Grégoire IX au

d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), p. 44, 101. Paris, 1880; P. Mortier, *ouv. cit.* p. 158; P. A. Callebaut, O. F. M. *Les Provinciaux de la Province de France au XIIIe siècle*, dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, t. X, 1917, p. 301 sv.

(1) Bien que Pierre de la Vigne ne soit pas l'auteur de la lettre, il n'en fut pas moins hostile aux Ordres Mendiants, qu'il taxa d'ambition et de cupidité dans un pamphlet latin rimé, publié par E. du Meril, *Poésies populaires latines du moyen âge*, p. 163 sv. Paris, 1877 et par A. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II, avec une étude sur le mouvement réformiste au XIIIe siècle*, p. 402 sv. Paris, 1865. Après avoir attaqué les prélats, P. de la Vigne se plaint de Grégoire IX, trop belliqueux à son gré, et qui a chassé on ne sait où la concorde entre le sacerdoce et l'empire; il s'en prend ensuite aux Frères-Prêcheurs et Mineurs (A. Huillard-Bréholles, p. 405) :

Vir sanctus [Gregorius] sic fecerat. Nam Predicatores,
Quos deberem dicere praevaricatores,
Secum semper habuit, et fratres Minores,
Qui suum perverterant sensum atque mores.
Si papa non crederet istos detractores,
Amicos discordiae et seminatores,
Imperator hodie inter amatores,
Fuisset Ecclesie atque defensores...

Nous n'avons trouvé aucune allusion au Tiers-Ordre dans cette satire.

Digitized by Google

perfide souverain : *Ad ostendendam viam* (1). Plus loin nous en trouvons une de S. Louis, roi de France, réclamant la libération des prélats français qui, se rendant à Rome pour assister au Concile, avaient été capturés par Frédéric II près de l'île d'Elbe (1241).

La lettre du même roi de France aux cardinaux, les exhortant à élire un pape qui fût un digne Vicaire du Christ, y est aussi reproduite. Suivent deux lettres écrites plus de quinze ans après la mort de Pierre de la Vigne : celle de Charles Ier d'Anjou, roi des Deux-Siciles, adversaire de Manfred, fils de Frédéric II, à Pierre d'Aragon et la réponse de celui-ci (1265 environ). Comme nous l'avons dit, le livre I ainsi que les quatre livres suivants contiennent en outre plusieurs lettres des fils et des partisans de Frédéric II : Frédéric d'Antioche, Manfred, Conrad, Simon de Chieti et d'autres, écrites à distance en dehors de toute intervention de Pierre de la Vigne. Il est donc évident que celui-ci ne peut être appelé l'auteur de ces lettres (2).

Dans les livres II, III et IV, sont éditées bon nombre de lettres adressées par Frédéric II à ses nombreux correspondants : papes et souverains, cardinaux et capitaines, magistrats et protégés. Nous admettons que dans la rédaction de celles-ci, son premier secrétaire ait eu une part, peut-être prépondérante. Mais si nous passons aux Livres V et VI, nous nous trouvons en face de textes dont il est impossible d'indiquer l'auteur : ce sont des exordes et des péroraisons, des modèles pour concessions de privilèges locaux et de faveurs personnelles, enfin tout un formulaire anonyme à l'usage de la chancellerie (3). Rien ne prouve que Pierre de la Vigne en soit l'auteur.

D'après l'hypothèse la plus probable, ces lettres et ces formules

(1) Ch. Hefele-H. Leclerq, *Histoire des Conciles*, t. V, 2e partie, p. 1467 sv.

(2) *Petri de Vineis... Epistolarum... Libri VI*, éd. J. R. Iselin, t. I, p. 51, 63, 114, 213, 222, 224. Bâle, 1740.

(3) En voici un exemple, intéressant à cause de l'opposition des *mineurs* aux *majeurs*, des nobles aux plébéiens : « Pati nolentes ut minores a majoribus opprimantur, discretioni tuae praecipiendo mandamus, quatenus inter milites et populares civitatis procures pacem, et concordiam reformare ». T. II, livre V, p. 52. Dans le même livre V, on rencontre des formules dans le genre de celle-ci : Pulchrum exordium super inquisitione facienda, epistola 10. — De salariis Potestatum, ep. 35. — Alia forma super eodem negocio Potestati terrae, ep. 36. — Exordium de recommendatione fidelium, ep. 68. — Exordium de remuneratione fidelium in filios facienda, ep. 76. — Forma petitionis in approbata forma Imperatori porrigenda, ep. 114. — Causa conclusionis, quæ opponitur in caeteris litteris commissionis, ep. 128. Le Livre VI contient exclusivement des « Privilegia, concessiones, misericordiae » et une « taxatio ». Il se compose de 23 lettres.

Digitized by Google

ont été trouvées dans ses cartons après sa disgrâce (1). Pouvant servir à ses successeurs, on les a réunies en un recueil destiné aux employés de la secrétairerie royale de Sicile. Etant donnée sa valeur diplomatique et littéraire, ce recueil est passé de la secrétairerie à l'école, où il fournit aux professeurs de droit et de littérature un ensemble de textes sortis des premières chancelleries d'Europe, qui étaient en même temps, pour l'époque, des morceaux choisis au point de vue du style.

Cette hypothèse est confirmée par l'exemple d'un manuscrit de la première moitié du XIVe siècle, qui fait partie de la bibliothèque du prince de Fitalia à Palerme. Il porte le titre de *Chronique de Souabe et d'Anjou*, et fut longtemps regardé comme un recueil épistolaire de Pierre de la Vigne. En réalité, c'est une *Summa dictaminum*, une anthologie destinée à l'enseignement de l'*Ars dictandi* dans l'une ou l'autre école de rhétorique à Palerme.

Les documents contenus dans ce *codex* le prouvent à l'évidence. Beaucoup ont un caractère public et proviennent de la chancellerie pontificale et de celle de Frédéric II. Nous reconnaissons sans peine que, parmi les actes de ce dernier, un certain nombre sont l'œuvre de Pierre de la Vigne. D'autres documents concernent le royaume de Sicile durant le règne des Hohenstaufen, des Anjou et des Aragon; il y a aussi des lettres d'évêques et de prélats. Notons enfin les pièces littéraires : des épîtres consolatoires, des éloges en vers et en prose, des épitaphes, des hymnes sacrés et profanes, des invectives, etc. Les documents compris dans ce recueil vont de 1189 à 1330 (2).

(1) Accusé d'avoir voulu empoisonner Frédéric II, celui-ci le jeta en prison et le fit aveugler. Comme des tourments plus horribles encore l'attendaient, il semble qu'il préféra y échapper en se donnant la mort en 1249, dans un cachot de Pise. Dante lui met sur les lèvres des paroles émouvantes, dans *La Divina Commedia, Inferno*, XIII, 22-78. Cfr. F. Novati, *Freschi et Minii del Dugento*, p. 69 sv. Milan, 1908; G. Bertoni, *Storia letteraria d'Italia, Il Duecento*, p. 69 sv. Milan, 1910.

(2) A. Giannone, *Il preteso codice delle Epistole di Pier della Vigna, inteso come « Cronaca Svevo-Angioina »*, dans l'*Archivio Muratoriano*, p. 161, 1914. L'auteur ignore les éditions imprimées des lettres de Pierre de la Vigne et son analyse du *codex* est vraiment trop sommaire. Trois lettres seulement y sont attribuées d'une façon formelle à Pierre de la Vigne. Inutile d'ajouter que ce manuscrit ne contient pas la lettre contre les Ordres Mendiants. Cfr. G. H. Pertz, *Handschrift des Fürsten von Fitalia zu Palermo*, dans l'*Archiv* cité, t. V, 1824, p. 360. Le savant allemand reconnaît aussi que même les recueils les plus anciens de ces lettres ne sont pas l'œuvre de P. de la Vigne, mais ont été compilés par une main postérieure « um dem Bedürfniss einer Briefformelsammlung » p. 441. Des recueils analogues circulent sous le nom de deux contemporains de P. de la Vigne : Richard de Pofis et Thomas de Capoue, qui étaient au service de la chancellerie pontificale. Mais tout en formulant cette conclusion (p. 434 sv.), Pertz garde le silence sur la pauvreté scientifique et le caractère tendancieux des éditions de 1566, 1609 et 1740.

Digitized by Google

Quant à l'activité publique de Pierre de la Vigne, elle ne dépassa guère un quart de siècle (1223-1248).

Sa réputation d'auteur classique et sa haute influence expliquent pourquoi son nom s'est attaché à ces recueils de morceaux choisis, bien qu'il n'en ait composé qu'un certain nombre. Dans ces *Modèles Latins*, des générations d'écoliers italiens, prêtant moins d'attention au fond qu'à la forme, ont appris à écrire d'après la manière des meilleurs maîtres du temps, durant le moyen-âge. Le caractère antiromain de certains documents contenus dans ces recueils manuscrits, attira l'attention des juristes luthériens, qui s'empressèrent de le publier et, sans examen préalable, le mirent sous le nom de Pierre de la Vigne pour en assurer la fortune. Un extrait de l'une des deux premières éditions tomba sous les yeux du P. Arthur du Moustier, qui n'en retint que la phrase sur les deux fraternités laïques érigées par les Ordres Mendiants; et, trompé par le titre pompeux donné au recueil, l'attribua à Pierre de la Vigne. Peu à peu, le recueil tomba dans l'oubli, mais la phrase, mise sous le patronage d'un nom célèbre, passa à l'ordre du jour du Tiers-Ordre... et de la Loge. Jusques à quand y restera-t-elle ?

Habent sua fata libelli !

P. FRÉDÉGAND.
Archiviste général des Fr. Mineurs Capucins.

ANNEXE

TEXTE ORIGINAL LATIN DE LA LETTRE CONTRE LES ORDRES MENDIANTS ATTRIBUÉE PAR ERREUR A PIERRE DE LA VIGNE

(D'après *Petri de Vineis Judicis Aulici et Cancellarii Friderici II Imp. Epistolarum quibus res gestae ejusdem Imperatoris aliaque multa ad Historiam ac Jurisprudentiam spectantia continentur Libri VI*. Ed. J. R. ISELIUS, t. I, cap. XXXVII, p. 220-222. Bâle, 1740).

Sacerdotium conqueritur de fratribus Praedicatoribus Minoribus (sic), eorumque fastum reprimi petit. (A)

A) A l'index, la lettre est indiquée comme suit : *Sacerdotium conqueritur de fratribus Minoribus eorumque fastum reprimi petit*, t. I, p. 72. En marge, l'édition de 1609, p. 225, porte l'allusion suivante à la Compagnie de Jésus : *Querelae similes hodie passim audiuntnr de sociis I H S.*

Nous relèverons les variantes du codex Palatin latin 953, f. 55r-v qui, étant du XIIIe siècle, donne le texte le plus ancien, et aussi le plus correct. Le Vatican latin 4957, au contraire, contient plusieurs lectures fautives comme : *Pro dolorum* au lieu

Digitized by Google

Lachrymabili querimonia cogimur explicare normam enormem in nostrum contemptum et generale scandalum introductam : per quam augeri robur fidei dum creditur, oritur error, et dissensionis materia propagatur. Nam fratres Praedicatores et Minores, qui post suarum religionum exordia, contra nos odio et rancore concepto, vitam et conversationem nostram reprobam praedicando multifariam (Pal. lat. 953 : multipharie) depravarunt, nos et jura nostra (A) minoraverunt in tantum, quod simus jam ad nihilum redacti, (B) et qui olim ratione officii dominabamur regibus, principes ligabamus, increpationes faciebamus in populis, nunc simus in opprobrium et derisum, et celeberrima laus nostra versa est in fabulam omni carni. Tacemus autem qualiter praedicti fratres, in alienam messem paulatim manum immittentes, clerum singulis dignitatibus supplantaverunt, et sibi poenitentias et baptismata (C) infirmantium unctiones et cœmiteria usurpantes, in se omnem (D) vim et authoritatem clericalis ministerii astrinxerunt. *Nunc autem ut jura nostra potentius enervarent et* (E) *nobis devotionem praeciderent singulorum, duas novas fraternitates creaverunt ; ad quas sic generaliter mares et foeminas receperunt, quod vix unus et una remansit cujus nomen in altera non sit scriptum* (1). Unde convenientibus singulis in Ecclesiis eorumdem, nostros (p. 221) parochianos maxime diebus solemnibus habere non possumus ad divina : immo quod (F) deterius est, nefas credunt si ab aliis quam ab ipsis audiant verbum Dei. Propter quod factum est, ut debitis decimis et oblationibus (G) privati vivere non possimus, nisi nos ad aliquod (H) opus, vel ad artes mechanicas, sive ad quaestus illicitos convertamus. In nullo deinceps differt a laicis ordo noster, et ab eorundem conditione discrepare natura in aliquo non videtur : imo nostra deterior est in multis, quia nec laici cum salute, nec clerici esse possumus cum honore. Quid ergo aliud superest, nisi ut ecclesias nostras conditas ad Dei et sanctorum suorum honorem, funditus diruamus, et (I) in quibus nihil aliud cultus et ornatus remansit, quam tintinnabulum et vetus imago (J) fuligine superindulta ? Proh dolor, plura loca, quae olim pro devotione fidelium multis signis et miraculis coruscabant, privatarum personarum suppellectilibus jacent plena, sacrataque altaria multo hactenus ornatu composita, vix uno nudo linteamine,

de : *Proh dolor ! — sacra itaque altaria*, au lieu de : *sacrataque. — non pulverizata sordescunt*, au lieu de : *nunc pulverizata. — festum resumere*, au lieu de : *fastum. — generos*, au lieu de : *generis. — de transactis*, au lieu de : *degrassantis* (fol. 48v). Pour le reste, il est conforme au ms. Palatin latin.

(1) C'est nous qui soulignons.

A) *nos et vitam nostram*, dans l'édition de J. Ussher, *De Christianarum Ecclesiarum successione et statu*, p. 137. Londres 1687. — B) Pal. lat. 953 : *quod simus ad nihilum jam redacti.* — C) ibidem : *baptisma.* — D) ibidem : *in se tantam vim.* — E) ibidem : *et a nobis.* — F) ibidem : *quod est deterius.* — G) ibidem : *oblationibus consuetis.* — H) ibidem : *ad occasionale opus.* — I) ibidem : *et* manque. — J) *synagoga* au lieu de *imago* dans l'éd. J. Ussher, p. 137.

Digitized by Google

vel perforata sindone vestiuntur : pavimenta etiam multo studio dudum lota, et (A) herbarum, odorum (B) et florum suavitate compluta, nunc pulvericata (C) sordescunt. Ipsi vero Praedicatores et Minores, imo nostri Praelati potius et majores, qui a domiciliis et tuguriis inceperunt, domos regias et palatia subnixa altis columnis (D) et officinis distincta variis erexerunt : quorum impensae deberent in usus pauperum erogari. Et qui prius in nascentis eorum religionis exordio, deposito fastu, (E) calcare mundi gloriam videbantur, nunc fastum (F) resumere, et amplecti videntur (G) gloriam (p. 222) quam calcarunt : et sub passivi literatura, activi retinendo naturam, sibi legem usurpant generis deponentis (H). Hi dum nihil habent omnia possident et carentes divitiis cunctis fiunt divitibus ditiores, nosque qui aliquid habere dicimur, mendicamus. Supplicamus itaque Majestatis vestrae (I) pedibus obvoluti, quatenus super hujus morbi degrassantis (J) magnitudine providentes, medicinae celeris remedio succurratis : ne inter nos et fratres jam dictos, torrente odii succrescente (K), fides inde patiatur naufragium, unde suscipere creditur incrementum ».

A) Palatin latin 953, fol. 55v : *et* manque. — B) Ibidem : ***herbarum odore***. — C) Ibidem : *pulveri*ʒ*ata*. — D) Ibidem : *et palatia subnixis alta columnis*. — E) Ibidem : *deposito toto faustu*. — F) Ibidem : *faustum*. — G) Ibidem : *videbantur*. — H) Note marginale à l'édition de 1609 : *Allusio grammatica in Papam*, p. 227. — I) *Paternitati vestrae* d'après le Palatin latin 953 et le Vatican latin 4957, fol. 48v; *Paternitatis vestrae*, d'après les deux exemplaires manuscrits d'Irlande mentionnés par J. Ussher, *O. C.*, p. 137. — J) Pal. lat. 953, fol. 55v : *decrassantis*. — L) Ibidem : *subcrescente*.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

(4 octobre 1922)

BIOGRAPHIES

1. *Saint François d'Assise et l'Epopée française* par P. Alphandéry, Chalon-sur-Saône. E. Bertrand, 1912, in-12 de 40 p. Extrait de la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXXVIII. Avec une grande finesse d'analyse M. Alphandéry rapproche certains faits de la vie du Poverello et certains passages de notre poésie romane,

N. Tamassia avait déjà voulu détruire la valeur de Celano en rapprochant cet écrivain des Pères du désert. Et n'est-ce pas Salomon Reinach, en pleine Académie des Inscriptions, qui faisait de François d'Assise un disciple du Bouddha ?

M. Alphandéry a bien garde de tomber dans ces travers. Il affirme que S. François est bien latin, et non point oriental. Il établit des rapprochements. Il se demande si la lecture des poèmes français n'a pas eu d'influence sur la conversion du fils de Bernardone. Il ne l'affirme pas. Il constate seulement que « cette poésie ressemblait à sa charité vivante et passionnée ».

Nous savons bien, nous, que S. François connaissait le provençal ; il était un gai troubadour, et un jongleur de Dieu, la fleur de la jeunesse. Mais le livre qui fit impression sur lui et modifia sa vie et organisa son existence, ce fut l'Evangile : Celano est formel là-dessus.

2. *Der Geist des hl. Franciscus und seiner Stiftung*, par F. Imle, Mergentheine, Ohlinger, in-8, de 288 p.

3. *Saint François d'Assise*, par l'abbé P. Naudet, dans les *Cahiers catholiques*, n° du 10 octobre et du 25 octobre 1921. L'auteur en est encore à croire que les Frères Mineurs, les Clarisses et les Tertiaires « sont issus par voie de segmentation de la collectivité primitive ».

4. *S. Francis and Socialism*, par le P. Cuthbert de Brigthon dans *The Catholic World* de New-York, octobre 1909, p. 1-11. Le brillant

Digitized by Google

auteur expose ce qu'il y a de commun entre l'idéal du socialisme et l'idéal de S. François, et surtout ce qu'il y a de divergent.

5. *Francesco d'Assisi* par Ruggero Bonghi avec préface de Paul Sabatier. Città di Castello, 1910, in-8 de 148 p. C'est une seconde édition d'un ouvrage écrit dans un esprit nationaliste, c'est-à-dire avec beaucoup de préoccupations étrangères à l'histoire et fausses.

6. Dans l'excellente revue dominicaine *La Vie Spirituelle*, 2e année, nº 14, novembre 1920, p. 126-145, le R. Père L. H. Petitot, dominicain, a publié une étude très remarquable de la physionomie spirituelle de S. François d'Assise.

D'après certains, François fut un exagéré ; il fut loin de pratiquer cette vertu de discrétion et de modération que nous révèlent à un si haut point les figures de S. Benoît et de S. Ignace de Loyola.

Sans doute, la vertu se tient dans le juste milieu, mais le juste milieu n'est plus le même quand il s'agit de l'ordre naturel, et quand il s'agit de l'ordre surnaturel. « La mesure d'aimer Dieu, a dit S. François de Sales, c'est d'aimer Dieu sans mesure ». Et S. Thomas d'Aquin : « Il ne convient pas que ceux qui sont mus par un instinct divin soient dirigés selon la raison humaine, mais qu'ils suivent leur instinct intérieur, car ils sont mus par un principe supérieur à la raison ».

« La vie de S. François, si on se place pour l'apprécier à un point de vue surnaturel, paraîtra simplement sublime. Etant données les mœurs du temps et la soumission du Saint à l'autorité ecclésiastique, rien dans sa conduite ne transgresse les limites déterminées, non sans doute par une étroite sagesse humaine, mais par la doctrine chrétienne ascétique et mystique. Il n'est pas possible d'entraîner les hommes au bien, de les convertir sans leur donner des exemples héroïques de force et de vertu. Il n'est pas possible que des chrétiens, des religieux puissent renouveler le monde en ne pratiquant qu'une petite existence honnête, modérée et bien sage. Le monde ne sera sauvé que par la folie de l'apostolat et de la mortification, par la folie de la croix. C'est une vérité qu'il importe de ne pas oublier, afin que nous ne soyons pas trop partisans de la modération, de la sagesse grecque, de la science et des arts humains : « Dieu vous fera honte, disait S. François aux savants de son ordre, avec votre science et votre sagesse, et j'ai confiance dans les jugements de Dieu, qu'il vous punira et que vous reviendrez à votre véritable état religieux, malgré vous et à votre grande confusion ». (*Spec. Perf.* cap. 59.)

7. *Thomas de Celano. Vie de S. François d'Assise, traduite du latin avec une introduction et des notes* par l'abbé M. J. Fagot. Lettre préface du révérendissime Père Venance, Paris, Librairie Saint-François, 1922, in-8, de XII-389 pages. Cette traduction française, si utile et si désirée, a été faite sur l'édition latine du P. Edouard

Digitized by Google

(cf. *Et. Fr.* t. XVI (1906) p. 20 (art. du P. Gratien) et 92). Elle ne comprend que la *Vita Prima* et la *Vita Secunda* ; elle ne donne pas le texte du *Tractatus de Miraculis*.

Le familier de Celano ne s'étonnera pas de trouver là une œuvre non conforme aux principes de l'hagiographie moderne. C'est plutôt la peinture d'une âme et comme une suite de tableaux, mais combien précieux ! J'ai voulu relire à la suite du Celano, les *Trois Compagnons* et le *Miroir de Perfection*. Quelles différences entre ces œuvres et comme on est heureux de posséder Celano ! Comme le *Miroir* (*Speculum*, éd. Sabatier, 1898) paraît une œuvre de parti et un écrit bien postérieur !

M. l'abbé M. J. Fagot me semble avoir serré le texte original de très près ; sa traduction est élégante. Plusieurs pages contrôlées me portent à donner ce jugement. Il y a là du mérite : car il faut connaître bien son latin, d'une part, pour traduire Celano ; et en outre il faut posséder son moyen-âge et son histoire franciscaine.

En certains endroits le traducteur n'a pas craint de préciser. Celano nous dit, à la scène de Greccio que S. François *erat levita;* M. l'abbé Fagot traduit (p. 98) : « il était diacre ». C'est admissible. En d'autres endroits, Celano emploie le mot *locus* pour désigner les habitations des Frères. M. Fagot traduit par « Couvent ». A mon avis, cette traduction est une trahison.

Louons la belle impression de ce livre, les lettrines et les vignettes en rouge, œuvres de Navetto, et ajoutons que ce volume est un véritable et magnifique monument par lequel les F. M. Capucins de la province de Paris ont voulu commémorer le VIIe centenaire du Tiers-Ordre.

8. Le portrait de S. François à Subiaco attribué à l'an 1223, est-il le plus ancien du séraphique Père ? Cf. *Misc. franc.* de Foligno, mars-avril 1911, p. 25-36. — *La Lettura,* juin 1911, p. 556-560, par Portigliotii (art. de simple vularisation sur les plus anciens portraits de S. François).

9. *Saint François d'Assise.* Vie illustrée par Boutet de Monvel, Paris, Plon, 1921, 21 grv. hors texte. — Quatre dessins de Boutet de Montvel avaient été reproduits dans *Everybody's S. Francis.* I. The Youth of S. Francis of Assisi, par le Dr Maurice Fr. Egan, dans la revue *The Century Illustrated magazine*, t. LXXXIV, (mai 1912) p. 1-14. Le texte de R. Boutel de Monvel est écrit d'après la Légende des trois Compagnons et les Fioretti. Il est simple et sans prétentions. Les illustrations de Maurice B. de M. sont neuves, riches parfois de composition, d'autres fois très pauvres ou plutôt sobres à l'excès. En somme effort intéressant, mais non réussi. Dans un livre on ne fait pas de dessin pour peintures décoratives.

Digitized by Google

auteur expose ce qu'il y a de commun entre l'idé[illegible] par Eugène l'idéal de S. François, et surtout ce qu'il y a de [illegible], Berger-Levraud,

5. *Francesco d'Assisi* par Ruggero B[illegible] couleur. Pourquoi Sabatier. Città di Castello, 1910, in-8 [illegible], nous ayons en même tion d'ouvrage écrit dans un es[illegible] qu'était Burnand, mort beaucoup de préoccupations étr[illegible] *Débats* du 1er mars 1921).

[illegible] les attentivement les pastels ori-

6. Dans l'excellente rev[illegible] Nationale de Paris en 1914. Ces née, n° 14, novembre [illegible] extrême et l'artiste n'a rien exécuté dominicain, a publi[illegible] sent sincère et véridique, tout aussi bien spirituelle de S. [illegible] que quand il dessine une foule et même

D'après cer[illegible] *Il le peint d'après nature. On le sent sincère et véridique, tout aussi bien spirituelle de S. François. Il peint un portrait* que quand il dessine une foule et même cette vertu [illegible] *un paysage.* L'œil demeure haut p[illegible] *Est-il émouvant et expressif?* J'hésiterais à l'affirmer. L'œil demeure

S[illegible] *sans éclat, et le cœur* sans sentiment à la vue de cette sainte Claire r[illegible] *ravie en extase, mais* gelée, ou de ces trois brigands admirablement *campés, mais poseurs.*

Il y a chez Burnand une souplesse et une variété remarquables. *Cette scène* de S. François faisant l'aumône à une femme, sous la *pergola* lumineuse, rappelle l'orientalisme de Decamps ; cette autre *des frères* rangés autour du brasero rappelle les clairs-obscurs de *Rembrandt.*

Le S. François de Burnand est-il ce que l'artiste s'est proposé ? à *savoir* un être vivant, « doué d'enjouement, de cordialité et d'esprit », — au lieu du personnage jusqu'ici toujours représenté sous l'angle de *l'ascétisme* le plus poignant, de la souffrance et de la langueur, au lieu du personnage douloureux et desséché que les peintres et les sculpteurs se sont plu à évoquer? Est-il vrai que les portraitistes contemporains du Poverello n'ont su voir dans leur modèle que la trace des macérations et des privations endurées ?

Burnand exagère d'une part, je crois, les lignes de sa synthèse ; de S. François, Giotto par exemple, nous a donné « une figure lumineuse », à mon avis, et immortelle, et telle l'a peinte aussi Benozzo Gozzoli.

D'autre part, l'enjouement n'éclaire pas beaucoup les traits du saint chez Burnand, même dans la scène de la joie parfaite, qui est l'une des meilleures.

La vérité est qu'un artiste doit se figurer S. François avec ces deux traits de la pénitence et de la joie spirituelle, avec une figure jeune de grâce et de beauté spirituelle, mais avec un visage émacié par la pénitence et la douleur physique. L'un n'exclut point l'autre. Le difficile est de les joindre dans l'art plastique.

Emile Burnand s'y est essayé, et son œuvre doit être retenue comme l'une des plus notables parmi les productions similaires contemporaines.

11. Très modeste biographie *L'humble frère Antoine* (S. Antoine de Padoue) par Marguerite Guilhon. Lille, Desclée, 1922, in-16 de 80 p.

Digitized by Google

12. *Saint Clare of Assisi : her life and legislation* by Ernest Gilliat-Smith, 1914, London, in-8 de XIII-305 pages. Le lecteur qui 'imaginerait trouver en ce volume une histoire de la vie de Ste Claire rait déçu. Nous avons là une étude critique des faits de la vie de ainte (1re partie), et un exposé critique des différentes règles qui ernèrent Saint-Damien jusqu'à la mort de la fondatrice (2e partie). st même là un volume plutôt négatif que positif, à la manière de fait Lepître dans son *S. Antoine de Padoue.*

ıs-nous d'ajouter que personne n'avait peut-être étudié .aire comme aujourd'hui M. Gilliat-Smith, avec autant de profondeur et d'acuité. Et peut-être aussi n'admettra-t-on pas la noirceur du tableau moral qu'il peint dans son ch. III, p. 1, à propos de l'état spirituel du monde vers 1200.

On ne saurait rien d'absolument exact sur le nom et la date de naissance de Claire, ni sur sa parenté avec S. Rufin. Les témoignages d'Alexandre IV et de Celano relatifs à la prise de voile à la Portioncule ne concorderaient pas absolument. Le repas commun de Claire et de François serait inauthentique.

Enfin, quant à la législation pendant la vie de la Séraphique Mère, quatre règles furent observées par les Pauvres Dames :

a) Une règle primitive donnée par S. François vers le printemps de 1224.

b) La règle bénédictine avec des constitutions du Cardinal Ugolin, vers 1218.

c) La règle franciscaine avec des constitutions spéciales promulguées par Innocent IV, le 6 août 1247.

d) La règle de Ste Claire confirmée par Innocent IV, le 9 août 1253.

Je me demande si M. S. n'a pas exagéré l'importance de la règle bénédictine suivie par les Sœurs entre 1218 et 1247. Innocent IV, le 13 novembre 1245 confirmant les règles hugolines, est beaucoup plus réservé : *regulam beatissimi Benedicti... vobis tradimus observandam in omnibus in quibus eadem vivendi formula vobis a nobis tradita secundum quam specialiter vivere decrevistis, contraria minime comprobatur :* ce sont les paroles mêmes du cardinal Hugolin que réédite Innocent IV.

De fait les Sœurs durent s'attacher avant tout aux prescriptions de S. François, aux règles du cardinal Hugolin, et ces règles en neuf chapitres étaient encore, quoiqu'on dise, assez précises et assez complètes. Le fait d'avoir donné la règle de S. Benoît aux Clarisses vient surtout de la défense bien connue du concile de Latran de créer une nouvelle règle.

En outre jusqu'au moment où la règle de 1253 fut octroyée, il est clair qu'il y eut des tâtonnements. Pareille chose, très compréhensible, était arrivée aux Frères Mineurs pour la règle dénommée de 1210-1221 : Chaque chapitre général y introduisait des modifications.

Digitized by Google

10. *Les Petites Fleurs de S. François* illustrées par Eugène Burnand. Traduction de Teodor de Wyzewa, Paris, Berger-Levraud, 1921, in-4° de XXIV-271 pages, 30 planches en couleur. Pourquoi faut-il qu'en annonçant cette magistrale édition, nous ayons en même temps à notifier la mort du grand artiste qu'était Burnand, mort survenue en février 1921 (cf. *Journal des Débats* du 1er mars 1921).

Il nous souvient d'avoir examiné très attentivement les pastels originaux du maître au Salon de la Nationale de Paris en 1914. Ces compositions sont d'une probité extrême et l'artiste n'a rien exécuté que d'après la nature. On le sent sincère et véridique, tout aussi bien quand il burine un portrait que quand il dessine une foule et même un paysage.

Est-il émouvant et expressif? J'hésiterais à l'affirmer. L'œil demeure sans éclat, et le cœur sans sentiment à la vue de cette sainte Claire ravie en extase, mais gelée, ou de ces trois brigands admirablement campés, mais poseurs.

Il y a chez Burnand une souplesse et une variété remarquables. Cette scène de S. François faisant l'aumône à une femme, sous la pergola lumineuse, rappelle l'orientalisme de Decamps ; cette autre des frères rangés autour du brasero rappelle les clairs-obscurs de Rembrandt.

Le S. François de Burnand est-il ce que l'artiste s'est proposé ? à savoir un être vivant, « doué d'enjouement, de cordialité et d'esprit », — au lieu du personnage jusqu'ici toujours représenté sous l'angle de l'ascétisme le plus poignant, de la souffrance et de la langueur, au lieu du personnage douloureux et desséché que les peintres et les sculpteurs se sont plu à évoquer? Est-il vrai que les portraitistes contemporains du Poverello n'ont su voir dans leur modèle que la trace des macérations et des privations endurées ?

Burnand exagère d'une part, je crois, les lignes de sa synthèse ; de S. François, Giotto par exemple, nous a donné « une figure lumineuse », à mon avis, et immortelle, et telle l'a peinte aussi Benozzo Gozzoli.

D'autre part, l'enjouement n'éclaire pas beaucoup les traits du saint chez Burnand, même dans la scène de la joie parfaite, qui est l'une des meilleures.

La vérité est qu'un artiste doit se figurer S. François avec ces deux traits de la pénitence et de la joie spirituelle, avec une figure jeune de grâce et de beauté spirituelle, mais avec un visage émacié par la pénitence et la douleur physique. L'un n'exclut point l'autre. Le difficile est de les joindre dans l'art plastique.

Emile Burnand s'y est essayé, et son œuvre doit être retenue comme l'une des plus notables parmi les productions similaires contemporaines.

11. Très modeste biographie *L'humble frère Antoine* (S. Antoine de Padoue) par Marguerite Guilhon. Lille, Desclée, 1922, in-16 de 80 p.

Digitized by Google

12. *Saint Clare of Assisi : her life and legislation* by Ernest Gilliat-Smith, 1914, London, in-8 de XIII-305 pages. Le lecteur qui s'imaginerait trouver en ce volume une histoire de la vie de Ste Claire serait déçu. Nous avons là une étude critique des faits de la vie de la sainte (1re partie), et un exposé critique des différentes règles qui gouvernèrent Saint-Damien jusqu'à la mort de la fondatrice (2e partie).

C'est même là un volume plutôt négatif que positif, à la manière de ce qu'a fait Lepître dans son *S. Antoine de Padoue*.

Hâtons-nous d'ajouter que personne n'avait peut-être étudié Ste Claire comme aujourd'hui M. Gilliat-Smith, avec autant de profondeur et d'acuité. Et peut-être aussi n'admettra-t-on pas la noirceur du tableau moral qu'il peint dans son ch. III, p. 1, à propos de l'état spirituel du monde vers 1200.

On ne saurait rien d'absolument exact sur le nom et la date de naissance de Claire, ni sur sa parenté avec S. Rufin. Les témoignages d'Alexandre IV et de Celano relatifs à la prise de voile à la Portioncule ne concorderaient pas absolument. Le repas commun de Claire et de François serait inauthentique.

Enfin, quant à la législation pendant la vie de la Séraphique Mère, quatre règles furent observées par les Pauvres Dames :

a) Une règle primitive donnée par S. François vers le printemps de 1224.

b) La règle bénédictine avec des constitutions du Cardinal Ugolin, vers 1218.

c) La règle franciscaine avec des constitutions spéciales promulguées par Innocent IV, le 6 août 1247.

d) La règle de Ste Claire confirmée par Innocent IV, le 9 août 1253.

Je me demande si M. S. n'a pas exagéré l'importance de la règle bénédictine suivie par les Sœurs entre 1218 et 1247. Innocent IV, le 13 novembre 1245 confirmant les règles hugolines, est beaucoup plus réservé : *regulam beatissimi Benedicti... vobis tradimus observandam in omnibus in quibus eadem vivendi formula vobis a nobis tradita secundum quam specialiter vivere decrevistis, contraria minime comprobatur :* ce sont les paroles mêmes du cardinal Hugolin que réédite Innocent IV.

De fait les Sœurs durent s'attacher avant tout aux prescriptions de S. François, aux règles du cardinal Hugolin, et ces règles en neuf chapitres étaient encore, quoiqu'on dise, assez précises et assez complètes. Le fait d'avoir donné la règle de S. Benoît aux Clarisses vient surtout de la défense bien connue du concile de Latran de créer une nouvelle règle.

En outre jusqu'au moment où la règle de 1253 fut octroyée, il est clair qu'il y eut des tâtonnements. Pareille chose, très compréhensible, était arrivée aux Frères Mineurs pour la règle dénommée de 1210-1221 : Chaque chapitre général y introduisait des modifications.

Digitized by Google

Il en fut un peu ainsi chez les Clarisses : de là leur législation variée jusqu'en 1253, et même après.

De là par exemple l'exemption de noviciat chez elles jusqu'en 1242 (tout de même que chez les F. Mineurs jusqu'en 1220), alors que la règle bénédictine prescrit douze mois d'essai.

Sur le même sujet de l'origine des règles de l'ordre de sainte Claire rappelons que E. Lempp avait étudié le même sujet dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* de Gotha (1892) t. XIII, p. 181-245 sous ce titre *Die Anfänge des Clarissenordens*. Le P. L. Lemmens avait répondu sous le même titre dans la *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 93-124. Le P. Oliger avait repris magistralement le sujet *De origine regularum Ordinis S. Clarae*. Quaracchi 1912, in-8 de 64 p. Extr. de l'*Arch. Fr. Hist.* t. V, fasc. 2 et 3 ; — et enfin le travail de vulgarisation du P. René de Nantes, *Les origines de l'ordre de sainte Claire (1212-1263)* Paris (1912) in-8 de 87 p. (Extr. des *Et. Franciscaines*).

13. Une publication importante relative à sainte Claire est celle qu'a faite le P. Zeffirino Lazzeri dans l'*Arch. Franc. hist.* an XIII (1920) fasc. III-IV, p. 403-507 et intitulée *Il processo di canonizazione di S. Chiara d'Assisi.*

Le texte de ce procès est contenu dans le seul ms. Miscellaneo 1975-2040 de la bibliothèque Horace de Landau (cf. *Catalogue... de Landau*. Prato. 1890, t. II, p. 58). Il provient des Clarisses de S. Chiara Novella de Florence. Ce texte n'est pas le latin original, mais une traduction du XVe siècle. Il n'est pas du reste complet. Il doit y manquer en particulier le témoignage d'Agnès, sœur de sainte Claire.

Le procès informatif dressé par Barthélemy Accoromboni évêque de Spolète, commença le 24 novembre et se termina le 29 novembre 1253. En août 1255, Alexandre IV procéda à la canonisation. Maria no de Florence et Wadding ont eu connaissance de ce procès.

Dans sa très copieuse préface, le P. Lazzeri montre les rapports qui existent entre ce procès et la *Legenda sanctae Clarae* attribuée à Celano (p. p. Pennachi). Le procès donne plusieurs précisions ou confirmations relatives au *Privilegium Paupertatis*, à la famille de Ste Claire et à la chronologie de sa vie, cf. *Regola delle suore Clarisse data dal sommo Pontifice Urbano IV modificata dal Papa Eugenio IV ed uniformata alle posteriori dispositioni della Santa Sede* Quaracchi, 1907, in-8 de 234-[3] pages.

14. P. Zeferino Lazzeri. *Le leggende di S. Clarae il loro autore* dans les *Studi Francescani*, nouv. sér. t. III-IV. (1916-1920) p. 209-224. Il faut signaler que l'auteur ne reconnaît pas pour père de la *Legenda S. Clarae* le frère Thomas de Celano auquel elle est ordinairement attribuée (voir l'édition Pennacchi, XIII-XXVI).

Digitized by Google

Celui qui écrivit cette *Legenda* fut sans doute S. Bonaventure en personne.

A vrai dire, nous n'avons pas pour le moment d'argument absolument décisif ni pour une attribution, ni pour l'autre.

15. *Il privilegium paupertatis concesso da Innocenzo III a che cosa fosse in origine*, par le P. Zeff Lazzeri dans l'*Archivum Fr. hist.* an. XI. fasc. I-II, p. 270-276. Il admet l'authenticité.

16. *A quelle époque sainte Claire obtient-elle du souverain pontife le « Privilège de Pauvreté ? » avec une Bulle solennelle, inédite, d'Innocent III. Privilège de S. Paolo, près d'Assise, du 6 mai 1201.* Par Paul Sabatier. Perugia, 1221, in-8° de 53 p. Extrait du *Bulletino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbra.* vol. XXIV, fasc. I-III, n° 62-64. M. Paul Sabatier donne raison à Celano et reconnaît que c'est bien Innocent III qui a concédé le privilège de pauvreté à sainte Claire d'Assise. Il publie à nouveau le texte d'après le *Firmamenta* de 1512.

On objecte que ce n'est pas un document authentique. Pourquoi ? La *Legenda S. Clarae* dit nettement qu'Innocent III octroya ce privilège. Sainte Claire elle-même le dit dans son testament.

Le document n'a pas de date. Mais il y a bien autre chose que la date d'omise. Un « privilège » à cette date, désigne une bulle solennelle; or une bulle solennelle comprend d'autres éléments que la date.

Enfin, dit-on encore, le mot d'Innocent III serait le fruit d'une mauvaise lecture. Alors l'erreur serait ancienne, car la gravure du *Firmamenta* accompagnant ces documents, répète bien : « *Innocentius III* ».

Les *Textus originales,* Quaracchi, 1897, reproduisent seulement, p. 97-98, la concession de Grégoire IX qui n'est qu'une petite bulle.

17. *Santa Clara de Asis* por el P. Leopoldo da Cherancé. Traduccion del Frances par une Religiosa Clarisa. Barcelona, Altès, 1911, in-12 de 240 p. D'après l'édition française de 1901.

18. *Some new sources for the life of Blessed Agnes of Bohemia including a fourteenth century version (Bamberg, misc. hist. 146. E. VII. 19) and a fifteenth century german version (Berlin, Germ. oct. 484)* par Walter W. Seton, London, 1915, in-8 de 176 p. et 6 gravures. Réédition du t. VII de la *British Society of Fr. Studies.* La B. Agnès de Bohême dont il est parlé au tome I de mars des Bollandistes (Venise 1735, p. 502-532) naquit en janvier 1205 ; elle se fit Clarisse à Prague en 1234 ou 1236 dans le couvent fondé par elle. Elle y demeura quarante-six années et mourut par conséquent vers 1280 ou 1282. Elle fut canonisée vers 1328.

Digitized by Google

La légende publiée sur cette fille du roi de Bohême date des environs de l'an 1300. Elle a été écrite par un Frère Mineur. Inc : *Crebis sacrarum virginum.* Elle a été connue de l'annaliste Nicolas Glassberger.

A la version allemande de cette légende, viennent s'ajouter la traduction allemande de quatre lettres de Ste Claire à la B. Agnès dont les Boll. donnent le texte latin, — le texte allemand de la bénédiction de Ste Claire (XV) p. 164-165, — enfin une lettre à Grégoire IX du roi de Bohême Wenceslas IV, en 1239 déjà éditée par Erben, *Regesta Boemiae et Moraviae,* Prague, 1853, p. 1, p. 429.

Nota : Louis de Thuringe, l'époux de Ste Elisabeth, n'est point sur le catalogue des saints ou des bienheureux.

19. *Saint Bonaventure* par F. Palhorès, docteur ès lettres. Paris, Bloud. 1913, in-12 de VI-378 pages. Après l'excellente vie de S. Bonaventure écrite par le P. Léonard Lemmens en allemand (Munich. 1909) et aujourd'hui traduite en italien et en castillan, il eût été étonnant qu'on ne nous donnat point en français un travail d'ensemble sur la vie et la doctrine du séraphique docteur, c'est ça qu'a fait M. Palhorès en quelques chapitres trop courts touchant la vie du Saint et ses doctrines sur l'homme, Dieu, la nature, Jésus-Christ, le Saint-Esprit, la Grâce, les Sacrements, la vie chrétienne, la vie mystique, la Sainte Vierge, les Anges et les Démons.

L'ouvrage se ferme par une traduction de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, p. 295-337 et une bibliographie p. 361-374.

20. *L'entrée de S. Bonaventure dans l'ordre des F. M.* par le P. André Callebaut dans *la France Franciscaine* t. IV, janvier-juin 1922, p. 41-51. L'auteur la placée à l'année 1243.

21. *Saint Bonaventure The Seraphic Doctor* par le P. Laurence Costelloe. Londres 1911, in-12 de XIII-122 p. Avec six illustrations. D'après le t. X de l'édition de Quaracchi. Dans la collection *Lives of the friar Saints* de l'éditeur Longmans, Green and C°.

22. Une traduction hollandaise de la vie de S. B. par le P. Léonard Lemmens, p. p. le P. Albert van Waalwyck, o. m. cap., a paru à Utrech en 1916, in-12 de VII-343 p.

23. *San Buenoventura en la Bibliografia Espanola* par le P. Athanase Lopez en l'*Arch. I. Americano* 1921, n° 68.

24. *S. Bonaventura* par le P. L. Lemmens, trad. de G. di Fabio, Milano, Vita e Pensiero, 1921, in-8 de XX-276 p.

25. *Articuli ad probandum cultum ab in memorabili praestitum Agneti Perandae et Clarae a Ianua* par le P. François Paolini, o.m.

Digitized by Google

Roma, 1911, in-8 de 32 p. Nièce et petite nièce de sainte Claire d'Assise, fondatrice du couvent des Clarisses à Barcelone en 1232. La B^se^ Agnès Peranda mourut en 1281. Cf. A. du Moustier, *Martyrologium*, Paris, 1653, p. 461.

26. Feu M. Noël Valois a consacré quelques pages à Jean Rigaud, Frère Mineur, dans le t. XXXIV de l'*Histoire littéraire de la France*. Paris, 1915, in-4 p. 282-298. On a de cet auteur une Vie de S. Antoine de P., une *Formula Confessionis* et un *Compendium Pauperis*.

27. Le même tome XXXIV, p. 391-630, contient une longue étude du même Noël Valois relative à *Jacques Duèze, pape sous le nom de Jean XXII*. Les relations de ce Pape avec les Spirituels et les Fraticelles et son rôle dans la question de la Pauvreté sont ici traités avec ampleur.

28. *L'Inno del dolore Mariano, Stabat Mater. Studi critico dogmatico letterari* par C. Carbone. Rome, Pustet, 1911, in-8 de XXIV-430 p. C'est une véritable encyclopédie du *Stabat mater dolorosa*.

29. *Notes pour servir à l'iconographie de S. Louis d'Anjou*, par Auguste Rampal. Aix-en-Provence, 1920, in-8 de 20 pages. Extrait du *Répertoire des travaux de la Soc. de Statistique*. — Cf. *Arch. Fr. hist.*, t. II, p. 197-215, art. du P. Beda Kleinschmidt.

Excellente contribution à l'iconographie de S. Louis de Toulouse.

30. *Vita e culto del B. Andronico della Rocca ed altre memorie francescane in Pisa* par Salv. Barsotti-Levanto, 1910, in-16 de 118 p. Le B. Andronico, tertiaire, passe pour avoir reçu le saint habit des mains de S. François lui-même.

31. L'Université d'Oxford a rendu en 1914, le 10 juin, un tardif hommage à l'un de ses plus illustres enfants, Roger Bacon, le grand savant du moyen-âge.

A l'occasion du septième centenaire de sa naissance, on lui a inauguré une statue dans le musée de l'Université, œuvre de M. Hope Pinker. On voyait à la cérémonie non seulement les délégués d'Oxford et de Cambridge, et ceux de l'ordre séraphique dont le R. P. Cuthbert, mais encore ceux des plus fameuses Universités d'Europe. Mgr A. Ratti représentait le Vatican. Cf. *Analecta O. M. Cap.* tome XXX, (1914) p. 231-233.

Un important volume a été publié à cette occasion : *Roger Bacon Essays*... collected and edited par A. G. Little. Oxford, 1914, in-8 de VIII-425 p. Il compte quatorze études et un appendice sur la vie et les œuvres de R. B. par A. G. Little, p. 1-32, — l'influence de Robert Grossetête sur R. B. p. 33-54, — R. B. et la Vulgate, par le Cardinal

Digitized by Google

Gasquet, p. 89-100, — R. B. et la philologie, p. 101-152, — la place de R. B. dans l'histoire de la mathématique, p. 153-184, — R. B. et l'optique, p. 185-204, — R. B. et les espèces sensibles, p. 205-228. — le travail scientifique de R. B. d'après le traité *De speculis,* p. 229-240, — R. B. et l'horreur du vide, p. 241-284, — l'alchimie et la chimie, p. 285-320, — la poudre à canon, p. 321-336, — la médecine, p. 337-358, — R. B. dans la littérature auglaise, p. 359-372, — enfin l'appendice dû à A. G. Little indique les mss. et les éditions de R. Bacon, p. 375-419.

32. A l'occasion du même centenaire, le Comité Positiviste anglais publie à nouveau l'introduction placée par le Dr Bridges en tête de son édition de l'*Opus majus* de R. Bacon en 1897 : *The life and work of Roger Bacon. An introduction to the opus majus*, by John Henry Bridges, édité par H. Gordon Jones, London. Williams et Norgate, 1914, in-12 de 173 p.

De fait, nous avons là cette introduction ; mais le nouvel éditeur s'est également servi d'autres travaux de Bridges : une biographie de R. Bacon dans le *New Calendar of Great Men* (1892), une conférence de 1903 imprimée dans les *Essays and Addresses* (1907), — enfin des notes tirées des trois volumes de l'*Opus Majus*.

Nous avons donc là sous la main un très utile petit volume de vulgarisation.

A noter la reproduction (p. 166) de ce que Bridges avait écrit dans ses *Essays and Addresses* (p. 127) au sujet du catholicisme de R. Bacon. Bacon, certes, était un catholique orthodoxe et enthousiaste ; mais il ne comprenait pas le développement de la vérité religieuse comme il comprenait le développement de la vérité scientifique.

Ce qui ne l'empêchait nullement de penser que la foi et la raison procédaient de la même source et couraient à la même fin.

33. De la *Bristish Societiy of Franciscan Studies*, le premier volume avait paru en 1908 : *Liber exemplorum ad usum predicantium saeculo XIII. Compositus a quodam Fratre Minore Anglico de provincia Hiberniae*, p. p. A. G. Little.

Un volume *Extra series* a été depuis imprimé et intitulé *Franciscan Essays*. Aberdeen, 1912, in-8 de 123 p. Il contient : Une jolie étude de Paul Sabatier sur *l'originalité de S. François* (p. 1-19) ; cette originalité c'est son catholicisme ; S. François est tout ce qu'il y a de plus catholique et dans le sens le plus orthodoxe de ce mot ; — S. François et la pauvreté, par le R. P. Cuthbert, p. 28-30. Extrait de la brochure du même P. Cuthbert *S. Francis and Poverty*, London Washbourne, 1910, in-32 de VII-85 p. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas vu que la mendicité était avant tout dans l'esprit du Saint un acte d'humilité ; — Sainte Claire, par le P. Pascal Robinson, p. 31-49 ; —

Digitized by Google

Joachim de Flore et l'Evangile éternel, par Edmond G. Gardner, p. 50-70 ; — les Franciscains à Oxford, par A. G. Little, p. 71-89 ; cette très intéressante conférence a d'abord été donnée à notre collège franciscain de Cowley le 10 novembre 1909, à l'occasion du septième centenaire de la fondation de l'Ordre ; — Sainte Angèle de Foligno, par Evelyn Underhilt, p. 88-107 ; — et enfin Ubertino de Casale, par Emma Gurney Salter, p. 108-123.

34. Le tom. II, de la *B. S. of Fr. St.* a trait à Jean Peckham ; il est intitulé : *Fratris Joannis Pecham quondam archiepiscopi cantuariensis tractatus tres de Paupertate cum bibliographia*, ediderunt C. L. Kingsford, A. G. Little, F. Tocco, Aberdeen, 1910, in-8 de VII-198-2 pages. cf. *Etudes Franciscaines*, t. XXXIX (1913) p. 82-83.

35. La *Revue des Deux Mondes*. 1er juin 1914, p. 643-674, a publié quelques pages de François Picavet sur Roger Bacon. *La formation intellectuelle d'un homme de génie au XIIIe siècle.*

36. Enfin la Revue Irlandaise *Studies* de Dublin a publié de M. Alfred J. Rahilly *Friar Bacon,* t. I, p. 721-730. — *A Seventh Century : Roger Bacon*, t. III, p. 248-267.

37. *Pour une future édition de Roger Bacon*, par F. Picavet, dans le *Journal des Savants*, sept.-oct. 1912.

38. *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science* par le P. Hadelin Hoffmans, capucin, docteur en philosophie. Louvain. 1909, in-8 de 28 p. Extrait de la *Revue Néo-Scholastique*, août 1909.

39. *The Seventh Centenary of R. B. 1214-1914*, par le P. Pascal Robinson. Washington, 1914, in-8 de 9 pages. Extr. de *The Cathol. University Bulletin*, vol. XX, n° 1, janv. 1914.

40. Excellente biographie, érudite et impartiale de Joan Alvingo *El terciari Francesco Beat Ramon Dull doctor archangélic y martre de Crist.* Ignalada. N. Poncell. 1912, in-8 de 554 p. avec Portrait.

41. *Mélanges d'hist. et d'archéol. de l'école de Rome,* t. 38, p. 198-211, traduction du *Livre de l'Ami et de l'Aimé* de R. Lulle par G. Etchegoyen, d'après un ms. de la bibl. nat. Paris, et les éditions de 1886 et de 1914. (Palma, par Salvador Galmes). Le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* est une partie du roman de Blanquerna.

42. R. Lulle. *L'Ami et l'Aimé.* Trad. du catalan par Marius André. Paris. Crès. 1921, in-16 de 234 p. — *La mystique de Ramon*

Digitized by Google

Lull et l'Art de contemplacio. Etude philosophique suivie de la publication du texte catalan par Henri Probst. Munich, 1914, in-8 de VIII-126 p.

43. *Ramon Lulls Kreuzzugsideen* par A. Gottron dans les *Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte.* Berlin, tome 39 (1912) in-8 de 96 p. L'auteur étudie les projets de sainte croisade imaginés par R. L. pour la conquête pacifique des musulmans.

44. *Al margen de un discurso* par S. Bové Urgel. 1912. in-8 de 12 p. R. Lulle subit-il l'influence de la théorie de l'illumination divine? Un dominicain le P. Lozano l'avait prétendu en septembre 1910 au congrès international de Vich. Le chanoine Bové le réfuta victorieusement. Le traité allégué *De homine et de natura ejus* n'est pas de R. Lulle, mais de R. Sibiude. cf. P. Fr. Callaey dans la *Rev. hist, écclés.* Louvain 15 octobre 1912, p. 771-772.

45. *L'influence et la diffusion de l'Arbor vitae d'Ubertin de Casale* par le P. Frédégand d'Anvers dans la *Revue d'histoire ecclés.* de Louvain, 1921, t. XVII, p. 533-546. L'auteur étudie surtout l'influence aux Pays-Bas et en Espagne. C'est une édition expurgée de l'*Arbor vitae* qui était répandue en ces pays-là.

Quand nous indiquera-t-on enfin les sources de l'*Arbor vitae* écrit en un temps où l'on ignorait totalement les scrupules de la propriété littéraire?

46. *Le Cardinal Pierre de Foix le Vieux (1386-1454) et ses légations* par François Baron, Amiens, 1922, in-8 de 205 pages. Cet ouvrage fut la thèse du chartiste François Baron (1912) mort depuis à la guerre. *La France Franciscaine* l'a publiée, et elle a bien fait. Nous avons là un tirage à part des fascicules de la revue des années 1920-1922.

Pierre de Foix naquit en 1386. Il était le quatrième fils d'Isabelle de Foix et d'Archambaud de Grally (comte de Foix en 1398). Il entre tout jeune aux Cordeliers de Morlaas, et fait ses études à Toulouse. Dès 1409 ce fils de famille est nommé par Alexandre V évêque de Lescar dont il détient le siège jusqu'en 1422, et créé cardinal par Jean XXIII. En 1431, il reçoit le titre épiscopal d'Albano, et 1450, celui d'Auch.

Son grand mérite est d'avoir amené la cour d'Aragon à l'obédience de Martin V, d'avoir soumis Avignon au pape Eugène IV en 1433, et de s'être montré, légat de cette possession pontificale, un organisateur et un « père de la patrie ».

Après avoir fait son testament (avec permission) le 3 août 1464, il mourut en cette ville d'Avignon le 13 décembre de la même année et

Digitized by Google

fut enterré avec son habit de franciscain chez les F. M. d'Avignon (qui possédaient déjà la dépouille de Laure de Noves).

Au tirage à part de cette biographie, on n'a malheureusement ajouté aucune table d'aucune espèce.

47. *Bienheureux Hélie de Bourdeille* dans *les Saints* du *Pèlerin* n° 1704. D'après le gros volume du Dr Pouan, *le S. Cardinal Hélie de Bourdeille*. Neuville-sous-Montreuil, t. II, 1900, cf. *Et. Fr.* tom. VIII, 1902, p. 314-316.

48. *Le bienheureux Henri de Baume* (1366-1439) *et les documents concernant son culte immémorial*, par le chanoine E. de Vrégille, 1913, in-8 de 15 p. Extrait de la *France Franciscaine*, 2e année. L'auteur a mis en ordre tous les témoignages du culte public rendu au confesseur de Ste Colette.

49. *La belle vie de Ste Colette de Corbie* par E. Sainte-Marie Perrin. Paris, Plon, 1921, in-16 de III-291 pages. En l'état des documents actuels, c'est certainement la biographie la plus présentable. C'est bien écrit. La Sainte est placée dans son milieu et le milieu est vraiment pittoresque. Peut-être, sent-on chez l'auteur, quelque tendance à admettre facilement les légendes fondées sur des nuages.

Et nous aurions tant aimé à pénétrer davantage dans l'âme de cette grande mystique. Il y a un chapitre à faire sur les « lectures de Ste Colette » : le nouveau Testament, presque à l'exclusion de l'ancien, les *Méditations de la vie du Christ,* le *Stimulus Amoris*, le *Traité de la vie spirituelle* de S. Vincent Ferrier, la *Théologie mystique* d'Harphius, la *Vie de Jésus-Christ* par Ludolphe de Saxe ou le Chartreux († 1370) si affective et si proche des *Méditations*.

Nous espérons publier un jour, s'il plaît à Dieu, tout un volume d'inédits pour faire suite aux *Vies de Ste Colette* (1911) et aux *Documents et miniatures* (1912) ; ces inédits renferment un bon nombre de pages du P. Henry de Baume. Mais qui nous rendra la biographie de Ste Colette écrite par ce bienheureux confesseur. — Cf. *Estudios Franciscanos*, juin 1921, p. 466-468 et la *France Franciscaine*, t. IV, juillet-déc. 1921, p. 460-466.

50. M. Georges Gazier, conservateur de la bibliothèque de Besançon, regrette aussi cette disparition dans les quelques pages écrites par lui : *Autour de Ste Colette de Corbie. A propos d'un livre récent*. Extrait des *Mém. de l'Acad. des sc. et lettres de Besançon*, 3e trimestre 1921, in-8 de 16 p.

Il indique ce que l'on sait de ce travail d'Henry de Baume, existant encore au XVIIIe siècle, en deux cahiers : « le premier parle des établissements que la Sainte a faits, le second des miracles. Le premier est un rouleau à l'antique, le second est en cahiers fort gros ».

Digitized by Google

L'abbé de Saint-Laurent s'est servi de ce travail du B. Henry de Baume.

M. Gazier a fouillé les registres de délibérations et les livres de comptes de Besançon, aux archives de cette ville, et il en a tiré quelques données illustrant la biographie des personnages de l'entourage de notre sainte : Pierre de Baume (1) en 1408, Hennequin, Mahaut de Savoie (1447) et surtout le ressuscité Jean Boisot, décapité en 1451.

L'identification est proposée comme possible par M. Gazier. Sœur Perrine, écrivant vers 1471, croit qu'alors Jean Boisot était encore vivant.

51. *Sainte Colette de Corbie* dans les excellents *Cahiers catholiques*, n° 39 du 10 mars 1921, p. 351-354, par André Petiot, à propos du livre de Madame Sainte-Marie Perrin.

52. *Der hl. Bernhardin von Siena und die Franziskanishe Wanderpredigt in Italien während des XV. Iahrhunderts* par le Dr Karl Hefélé, curé de Abtsymünd. Fribourg en B. Herder, 1912, in-8. Cruel, Linsenmayer, Schönbach et Lecocq de la Marche ont déjà étudié ce sujet de la prédication populaire en Allemagne et en France. Pour l'Italie L. Marenco a publié *L'oratoria sacra italiana nel medio evo* (Savona 1900), et Ronzoni *L'eloquenza di S. B. da S. c della sua sueola* (Siena, 1899).

L'abbé Héfelé donne une étude générale sur la prédication en Italie au XVe siècle (cinq chapitres) et sur S. Bernardin (sept ch.) et enfin diverses citations copieuses. Il s'est servi de l'édition du P. Jean de la Haye, Lyon, 1650, et des mss. suivants : Bibl. nat. Florence D. 2. 1330 et F. 6. 1329, — et Bibl. Riccard. Florence 1264 (P. II, 23) et 1353 (P. II, 23) et d'un ms. des Archives d'Etat de Sienne.

53. *S. Bernardino : the people's preachev*, par Miss Maisie Ward, London, 1914, in-12 de IX-136 pages. Le livre anglais de M. Ferrers Howelt sur S. Bernardin de Sienne était de 1913. Celui-ci est d'une année plus tard, et conçu dans un esprit très catholique. C'est un ouvrage de très saine vulgarisation ; mais l'auteur n'a aucune prétention de renouveler son sujet.

54. Très intéressants documents publiés par le P. Antonio Fantozzi : *Documenta Perusina de S. Bernardino* dans l'*Arch. Fr. Hist.* an. XV (1922) fasc. I-II, p. 103-154.

(A suivre.) P. UBALD D'ALENÇON

(1) Pierre de Vaux ou Henry de Baume ?

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXIV°

Janvier-Mars 1922.

I. — Crédibilité et Révélation d'après D. Scot. — S. Belmond . 5
II. — L'Influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de J.-C. (suite). — P. Symphorien 23
III. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise, relations avec le clergé séculier, sa vie religieuse. — P. Frédégand . . 66
IV. — Le grand oncle de Napoléon, capucin. — P. Edouard . 86
V. — Le P. Joseph de Paris au Séminaire de Rouen. - L. Dedouvres 100
VI. — Trois témoignages inconnus sur les Stigmates de S. François. — P. Hilarin 121
VII. — Bulletin d'Histoire Franciscaine. — P. Ubald . . . 126
VIII. — Bibliographie 135

Avril-Juin 1922.

I. — Crédibilité et Révélation d'après D. Scot. — S. Belmond . 145
II. — L'Influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de J.-C. (suite). — P. Symphorien 158
III. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise, son adaptation. — P. Frédégand 195
IV. — S. François et l'Evangile. — P. Hilarin 211
V. — Hyères Franciscain. — P. Ubald 232
VI. — Notes de Spiritualité. — P. Symphorien 259
VII. — Bibliographie 280

Juillet-Septembre 1922.

I. — Crédibilité et Révélation d'après D. Scot. — S. Belmond . 289
II. — La Science infuse du Christ d'après S. Bonaventure. — J. Bittremieux. 308
III. — La Psychologie de S. François d'Assise. — P. Oscar . . 327
IV. — S. François et le Christ. — P. Hilarin 346

Digitized by Google

V. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise. — P. Frédégand . 367
VI. — Le P. Joseph de Paris, maître des novices. — L. Dedouvres 392
VII. — Esquise historique sur le couvent des F. M. Capucins de Villefranche-sur-Mer. — P. Ubald 407
VIII. — Bulletin de science sociale. — P. Jean de Dieu . . . 413
IX. — Bibliographie 424

Octobre-Décembre 1922.

I. — La Philosophie du Bx D. Scot (autour d'un livre). — P. Ephrem 433
II. — Le motif de l'Incarnation et le Dictionnaire de théologie Catholique. — P. Chrysostome 483
III. — La Psychologie de S. François d'Assise. — P. Oscar . . 500
IV. — S. François et l'Eucharistie. — P. Hilarin 520
V. — Le T. O. de S. François d'Assise, sa diffusion et son influence politique au XIIIe siècle. — P. Frédégand . . . 538
VI. — Bulletin d'Histoire franciscaine. — P. Ubald . . . 561
VII. — Table des matières 575

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

367
392

407
413
424

433

483
500
520

538
561
575

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02594 1819

Digitized by Google

Digitized by Google